Erich Fromm

Die Entwicklung des Christusdogmas

Eine psychoanalytische Studie zur sozialpsychologischen Funktion der Religion

Internationaler
Psychoanalytischer Verlag
Wien



Die Entwicklung des Christusdogmas

Eine psychoanalytische Studie
zur sozialpsychologischen Funktion
der Religion

Von

Erich Fromm

Sonderabdruck aus „Imago, Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Natur- und Geisteswissenschaften“ (herausgegeben von Sigm. Freud), Bd. XVI (1930)

1931
Internationaler Psychoanalytischer Verlag
Wien



Druck: Christoph Reisser's Söhne, Wien V

I) Methodik und Problemstellung

Es ist eine der nicht unwesentlichen Leistungen der Psychoanalyse, daß sie die falsche prinzipielle Unterscheidung zwischen einer Sozialpsychologie und einer Psychologie des Individuums (Personalpsychologie) überwunden hat. Freud hat einerseits betont, daß es eine Personalpsychologie, deren Objekt der isolierte, aus dem sozialen Zusammenhang gelöste Mensch ist, nicht gibt, weil es eben diesen isolierten Menschen in Wirklichkeit nirgends gibt. Er kennt keinen *homo psychologicus*, keinen psychologischen Robinson Crusoe, wie er etwa als ökonomischer der klassischen Nationalökonomie vorgeschwebt hat. Im Gegenteil ist ja eine der wesentlichsten Entdeckungen Freuds die, daß er die psychische Entwicklung des Individuums gerade aus seinen frühesten sozialen Beziehungen, denen zu Eltern und Geschwistern, verstehen gelehrt hat. „Die Individualpsychologie ist zwar auf den einzelnen Menschen eingestellt und verfolgt, auf welchen Wegen derselbe die Befriedigung seiner Triebregungen zu erreichen sucht, allein sie kommt dabei nur selten, unter bestimmten Ausnahmsbedingungen, in die Lage, von den Beziehungen dieses Einzelnen zu den anderen Individuen abzusehen. Im Seelenleben des Einzelnen kommt ganz regelmäßig der Andere als Vorbild, als Objekt, als Helfer und als Gegner in Betracht und die Individual-

psychologie ist daher von Anfang an auch gleichzeitig Sozialpsychologie in diesem erweiterten, aber durchaus berechtigten Sinne."[1]

Anderseits aber hat Freud gründlich mit der Illusion einer Sozialpsychologie gebrochen, deren Objekt eine Gruppe als solche ist. So wenig er einen isolierten Menschen als Objekt der Psychologie kennt, so wenig einen „sozialen Trieb". Das, was man als solchen bezeichnet hat, ist für ihn „kein ursprünglicher und unzerlegbarer" Trieb, sondern er sieht „die Anfänge seiner Bildung in einem engeren Kreis, wie etwa in der Familie" und er hat gezeigt, daß die in der Gruppe wirksamen psychischen Erscheinungen aus den im Einzelmenschen wirksamen psychischen Mechanismen heraus zu verstehen sind und nicht etwa aus einer „Gruppenseele" als solcher.[2]

Der Unterschied zwischen Personalpsychologie und Sozialpsychologie erweist sich als ein quantitativer, nicht als ein qualitativer. Die Personalpsychologie berücksichtigt alle Determinanten, die auf das Schicksal des Einzelnen eingewirkt haben und kommt so zu einem maximal vollständigen Bild von dessen individueller psychischer Struktur. Je mehr wir den Gegenstand der psychologischen Untersuchung verbreitern, d. h. je größer die Zahl der Menschen ist, deren Gemeinsamkeiten es rechtfertigen, sie als Gruppe zum Objekt einer psychologischen Untersuchung zu machen, desto mehr müssen wir an Umfang der Einsicht in das Ganze der seelischen Struktur des einzelnen Gruppenmitgliedes verzichten. In diesem Sinne etwa müssen wir „Psychologie des Kindes" als Sozialpsychologie bezeichnen: Es wird hier eine Gruppe von Menschen untersucht, deren Schicksal in einer Reihe von Beziehungen, die psychologisch relevant sind, gemeinsam ist. Je mehr wir den Umfang des Objektes einschränken, also etwa durch Beschränkung auf die Psychologie des einzelnen oder mittleren Kindes, desto

1) Freud: Massenpsychologie und Ich-Analyse. Ges. Schriften, Bd. VI, S. 261.

2) Georg Simmel hat treffend auf den Trugschluß hingewiesen, der in der Annahme der Gruppe als solcher als des Subjektes psychischer Erscheinung liegt. Er sagt: (Über das Wesen der Sozialpsychologie. Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. Bd. XXVI, 1908, S. 287 f.) „Das einheitliche äußere Ergebnis vieler subjektiver Seelenvorgänge wird als das Ergebnis eines einheitlichen Seelenvorganges gedeutet — nämlich eines Vorgangs in der Kollektivseele. Die Einheitlichkeit der resultierenden Erscheinung spiegelt sich in der vorausgesetzten Einheit ihrer psychischen Ursache! Das Trügerische dieses Schlusses aber, auf dem die ganze Kollektivpsychologie in ihrem generellen Unterschied gegen die Individualpsychologie beruht, liegt auf der Hand: Die Einheit der Kollektivhandlungen, die nur auf der Seite des sichtbaren Ergebnisses liegen, wird daraufhin für die Seite der inneren Ursache, des subjektiven Trägers, erschlichen."

größer wird der Umfang unserer Einsicht in die Struktur des einzelnen Kindes dieser Gruppe. Dasselbe gilt für alle sozialpsychologischen Untersuchungen.

Je größer also die Zahl der Objekte einer psychologischen Untersuchung ist, desto geringer ist die Einsicht in die Ganzheit der psychischen Struktur des Einzelnen innerhalb der zu untersuchenden Gruppe. Wenn dies nicht erkannt wird, kommt es leicht bei der Beurteilung der Ergebnisse sozialpsychologischer Untersuchungen zu Mißverständnissen. Man erwartet etwas von der individuellen psychischen Struktur des einzelnen Gruppenmitgliedes zu hören, während die sozialpsychologische Untersuchung immer nur etwas über die allen Gruppenmitgliedern gemeinsamen psychischen Charaktere aussagen kann und die individuelle psychische Situation des Einzelnen diesseits jener Gemeinsamkeiten nicht berücksichtigt. Die Darstellung der besonderen psychischen Eigenart des Einzelnen kann niemals Aufgabe der Sozialpsychologie sein und ist immer nur möglich, wenn eine weitgehende Kenntnis des Lebensschicksals des Individuums vorhanden ist. Wenn also z. B. in einer sozialpsychologischen Untersuchung festgestellt wird, daß eine Gruppe eine Regression von einer vaterfeindlichen Einstellung zu einer passiv-gefügigen Haltung vornimmt, so bedeutet diese Aussage etwas anderes, als wenn in einer personalpsychologischen Untersuchung dies vom Einzelnen ausgesagt wird. Während es hier hieße, daß diese Regression für die gesamte Sohneseinstellung des Individuums gilt, heißt es dort, daß sie einen durchschnittlich allen Gruppenmitgliedern gemeinsamen Zug darstellt, der an bestimmter, näher anzugebender Stelle in Erscheinung tritt, aber im Leben des Einzelnen neben andern durch sein individuelles Schicksal bestimmten Tendenzen gegebenenfalls eine untergeordnete Rolle spielen kann. Der Wert sozialpsychologischer Einsicht kann also nicht darin liegen, daß wir einen Einblick in die psychische Eigenart des einzelnen Gruppenmitgliedes bekommen, sondern nur darin, daß wir diese gemeinsamen psychischen Tendenzen feststellen, deren überragende Bedeutung darin liegt, daß sie als gemeinsame eine entscheidende Rolle in der gesellschaftlichen Entwicklung spielen.

Die Überwindung einer prinzipiellen Gegenüberstellung von Personal- und Sozialpsychologie, wie sie von der Psychoanalyse geleistet wurde, führt als Konsequenz zur Einsicht, daß die Methode einer sozialpsychologischen Untersuchung grundsätzlich und im wesentlichen keine andere sein kann als die, welche die Psychoanalyse bei der Erforschung der Psyche des Einzelnen anwendet. Es wird also gut sein, sich kurz auf das Wesentliche dieser Methode, insoweit es für unser Problem hier von Bedeutung ist. zu besinnen.

Freud geht davon aus, daß in der Verursachung der Neurosen — und dasselbe gilt für die Triebstruktur des Gesunden — mitgebrachte Sexualkonstitution und Erleben eine Ergänzungsreihe bilden. „An dem einen Ende der Reihe stehen die extremen Fälle, von denen Sie mit Überzeugung sagen können: Diese Menschen wären infolge ihrer absonderlichen Libidoentwicklung auf jeden Fall erkrankt, was immer sie erlebt hätten, wie sorgfältig sie das Leben auch geschont hätte. Am anderen Ende stehen die Fälle, bei denen Sie umgekehrt urteilen müssen, sie wären gewiß der Krankheit entgangen, wenn das Leben sie nicht in diese oder jene Lage gebracht hätte. Bei den Fällen innerhalb der Reihe trifft ein Mehr oder Minder von disponierender Sexualkonstitution mit einem Minder oder Mehr von schädigenden Lebensanforderungen zusammen. Ihre Sexualkonstitution hätte ihnen nicht die Neurose gebracht, wenn sie nicht solche Erlebnisse gehabt hätten, und diese Erlebnisse hätten nicht traumatisch auf sie gewirkt, wenn die Verhältnisse der Libido andere gewesen wären."[1]

Der konstitutionelle Anteil an der psychischen Struktur des gesunden oder kranken Menschen bleibt bei der psychischen Erforschung der Einzelnen für die Psychoanalyse — und beim heutigen Stande der Wissenschaft weitgehend für diese überhaupt — eine zu beachtende, aber unbekannte und nicht näher bestimmbare Größe. Das, worum sich die Psychoanalyse kümmert, ist das Erleben, und die Erforschung seines Einflusses auf die Triebentwicklung bei einer gegebenen psychischen Konstitution ist ihr Hauptziel. Sie weiß zwar, daß die Triebentwicklung des Einzelnen mehr oder weniger von seiner Konstitution bestimmt ist, diese Einsicht ist eine Voraussetzung der psychoanalytischen Arbeit, aber diese selbst gilt ausschließlich der Erforschung der Frage nach der Einwirkung des Lebensschicksals auf die Triebentwicklung. In der Praxis bedeutet das, daß für die psychoanalytische Methode eine maximale Kenntnis des Lebensschicksals des Einzelnen, vor allem seiner frühkindlichen Erlebnisse, aber durchaus nicht nur dieser, eine wesentliche Bedingung ist. Sie sucht den Zusammenhang zwischen der Spezifität der Schicksale und der Spezifität der Triebentwicklung. Da, wo man die Lebensschicksale des Einzelnen nicht weitgehend kennt, ist jede Analyse unmöglich. Man kann wohl bei bestimmten typischen Verhaltungsweisen, denen bestimmte typische Schicksale erfahrungsgemäß zugeordnet sind, auf Grund eines Analogieschlusses, die entsprechenden Schicksale ver-

1) Freud: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Ges. Schriften, Bd. VII, S. 360.

muten, aber alle solche Analogieschlüsse enthalten doch einen mehr oder weniger großen Unsicherheitsfaktor und es kommt ihnen nur eine sehr beschränkte wissenschaftliche Geltung zu. Die Methode der Psychoanalyse des Einzelnen ist also eine exquisit historische: Verständnis der Triebentwicklung aus der Kenntnis des Lebensschicksals.

Die Methode der Anwendung der Psychoanalyse auf Gruppen kann keine andere sein. Auch die gemeinsamen psychischen Haltungen der Angehörigen einer Gruppe sind nur zu verstehen aus den ihnen gemeinsamen Lebensschicksalen. Die psychoanalytische Sozialpsychologie kann nur eine ebenso historische Methode haben, wie die psychoanalytische Personalpsychologie. So wie diese aus der Kenntnis der Lebensschicksale des Einzelnen seine Triebkonstellation zu verstehen sucht, kann auch die Sozialpsychologie nur durch die genaue Kenntnis des Lebensschicksals eine Einsicht in die Triebstruktur der zu untersuchenden Gruppe gewinnen. Dabei besteht für den notwendigen Umfang der Kenntnis der Lebensschicksale ihrer Objekte dieselbe quantitative Differenz, wie sie oben für den Umfang des sozialpsychologisch erforschbaren Sektors der Einzelseele dargelegt wurde. So wie die Sozialpsychologie nur Aussagen über die allen gemeinsamen psychischen Haltungen machen kann, bedarf sie auch nur der Kenntnis der allen gemeinsamen und für alle charakteristischen Lebensschicksale. Nicht mehr, aber bestimmt auch nicht weniger.

Wenn auch die Methode der Sozialpsychologie grundsätzlich keine andere ist als die der Personalpsychologie, so gibt es doch eine Differenz, auf die hinzuweisen notwendig ist.

Die psychoanalytische Forschung hat es vorwiegend mit neurotischen, d. h. kranken Individuen zu tun, die sozialpsychologische Forschung mit Massen, beziehungsweise gesellschaftlichen Gruppen von normalen, d. h. nicht neurotisch erkrankten Personen.

Der neurotische Mensch ist charakterisiert dadurch, daß es ihm nicht gelungen ist, sich psychisch der ihn umgebenden Realität anzupassen, sondern daß er durch Fixierung gewisser Triebregungen, bestimmter psychischer Mechanismen, die in einer frühen Periode seiner Kindheit einmal angepaßt und entsprechend waren, in Konflikte mit der Realität kommt, die in der Neurose ihren Ausdruck finden. Die seelische Struktur des Neurotikers ist eben deshalb ohne die Kenntnis seiner frühkindlichen Erlebnisse fast ganz unverständlich, weil infolge seiner Neurose als Ausdrucks seiner mangelnden Angepaßtheit, beziehungsweise des besonderen Umfangs infantiler Fixierungen, auch seine Situation als Erwachsener im wesent-

lichen von jener Situation als Kind determiniert ist. Auch für den Normalen sind die frühkindlichen Erlebnisse von entscheidender Bedeutung. Sein Charakter (im weitesten Sinn) ist von ihnen bestimmt und in seiner Totalität ohne sie unverständlich. Aber weil er sich in viel höherem Maße seelisch an seine Realität angepaßt hat als der Neurotiker, ist auch ein weit größerer Sektor seiner seelischen Struktur aus der realen Lebenssituation, in der er sich befindet, verständlich als bei diesem. Da die Sozialpsychologie nicht den Anspruch erhebt, die Totalität der psychischen Struktur des Gruppenmitgliedes zu verstehen, sondern nur die den Gruppenmitgliedern gemeinsamen psychischen Einstellungen, kann sie also, weil sie es mit Normalen, d. h. mit Menschen zu tun hat, auf deren seelische Situation die Realität einen ungleich höheren Einfluß hat als auf den Neurotiker, auch auf die Kenntnis der individuellen Kindheitserlebnisse der einzelnen Mitglieder der zu untersuchenden Gruppe verzichten und aus der Kenntnis der realen gesellschaftlich bedingten Lebenssituation, in die diese Menschen nach den ersten Kindheitsjahren gestellt sind, Verständnis für die ihnen gemeinsamen psychischen Haltungen gewinnen.

Die Problemstellung der sozialpsychologischen Untersuchung entspricht der Methodik. Sie will erforschen, in welcher Weise gewisse den Mitgliedern einer Gruppe gemeinsame psychische Haltungen ihren gemeinsamen Lebensschicksalen zugeordnet sind. So wenig es beim Einzelnen ein Produkt des Zufalls ist, ob diese oder jene Triebrichtung dominiert, ob der Ödipuskomplex diesen oder jenen Ausgang findet, ebensowenig ist es ein Zufall, ob in der gesellschaftlichen Entwicklung, sei es im zeitlichen Ablauf bei der gleichen, sei es gleichzeitig bei verschiedenen Schichten, Veränderungen der psychischen Eigenart stattfinden. Das Problem der sozialpsychologischen Untersuchung ist es aufzuzeigen, warum solche Veränderungen stattfinden und wie sie sich aus dem gemeinsamen Lebensschicksal der Gruppenangehörigen verstehen lassen. Auch die sozialpsychologische Untersuchung rechnet dabei mit den Gegebenheiten der psychischen Konstitution ihrer Objekte und übersieht nicht, daß das Erleben nur die eine Seite der „Ergänzungsreihe" darstellt. Aber in der Aufzeigung der Einwirkung des Lebensschicksals auf die psychische Struktur, beziehungsweise deren Rückwirkung auf das Lebensschicksal besteht das eigentliche analytische Problem für die Sozialpsychologie ebensogut wie für die Personalpsychologie.

Die vorliegende Untersuchung beschäftigt sich mit einem eng umgrenzten Problem der Sozialpsychologie, mit der Frage nach den Motiven der Wandlung der Vorstellungen vom Verhältnis Gott-Vaters zu Jesus von der Zeit

des Beginns des Christentums bis zur Formulierung des Nizeanischen Dogmas im vierten Jahrhundert. Entsprechend den oben allgemein formulierten Prinzipien will diese Untersuchung aufzeigen, inwiefern die Veränderung gewisser Glaubensvorstellungen ein Ausdruck der psychischen Veränderung der dahinterstehenden Menschen ist und diese Veränderungen wiederum von den Lebensschicksalen dieser Menschen bedingt sind. Sie will die Ideen aus den Menschen und ihren Schicksalen, nicht die Menschen aus dem Schicksal ihrer Ideen verstehen und zeigen, daß das Verständnis der dogmatischen Entwicklung nur möglich ist bei genügender Kenntnis des Unbewußten, auf das die äußere Realität einwirkt und das seinerseits die Bewußtseinsinhalte determiniert.

Die Methode dieser Arbeit bringt es mit sich, daß der Darstellung der Lebensschicksale der zu untersuchenden Menschen, ihrer geistigen, wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Situation, kurz ihrer „psychischen Oberfläche" ein verhältnismäßig großer Raum gewidmet sein muß. Wenn der Leser dies als ein Mißverhältnis empfinden wird, so möge er daran denken, daß auch in einer psychoanalytischen Krankengeschichte der Darstellung des äußeren Schicksals, der Erlebnisse des Kranken, ein verhältnismäßig großer Raum zukommt. Wenn in dieser Arbeit die Darstellung der gesamten Kultursituation der zu analysierenden Massen und ihrer äußeren Schicksale noch entschiedener hervortritt als die Schilderung der Realsituation in einer Krankengeschichte, so liegt es darin begründet, daß naturgemäß die historische Rekonstruktion, wenn sie nur einigermaßen ausführlich und plastisch sein soll, unvergleichlich komplizierter und umfangreicher ist als die Wiedergabe einfacher Tatsachen, wie sie sich im Leben eines Einzelnen zutragen. Wir glauben aber, daß dieser Nachteil in den Kauf zu nehmen ist, weil nur so ein wirkliches analytisches Verständnis historischer Phänomene erzielt werden kann.

Diese Untersuchung behandelt einen Gegenstand, der von einem der prominentesten Vertreter der analytischen Religionsforschung, von Theodor Reik[1] in seiner Studie über „Dogma und Zwangsidee" (Imago, Bd. XIII, 1927), behandelt wurde. Die inhaltlichen Differenzen, die sich aus der verschiedenen Methodik mit Notwendigkeit ergeben, werden, wie die methodischen Differenzen selbst, erst am Schlusse dieser Arbeit kurz behandelt werden.

---

1) Vgl. auch die anderen religionspsychologischen Arbeiten von Reik. Ferner von Jones: Zur Psychoanalyse der christlichen Religion, und Storfer: Marias jungfräuliche Mutterschaft.

Es sollen in dieser Arbeit die Veränderung bestimmter Bewußtseinsinhalte, der dogmatischen Vorstellungen, aus der Veränderung unbewußter seelischer Regungen erklärt und verstanden werden. Ganz entsprechend, wie wir das beim methodischen Problem getan haben, wollen wir uns auch hier in Kürze auf die für unsere Frage wichtigsten Ergebnisse der Psychoanalyse besinnen.

II) Die sozialpsychologische Funktion der Religion

Die Psychoanalyse ist eine Triebpsychologie, d. h. sie sieht die Lebensäußerungen des Menschen bedingt und bestimmt von Triebregungen, die sie als Ausfluß gewisser physiologisch verankerter, aber selbst nicht unmittelbar zu beobachtender Triebe ansieht. Freud hat zunächst, ganz entsprechend der populären Einteilung der Triebe in Hunger und Liebe, zwei Gruppen von Trieben angenommen, die als Motoren des menschlichen Seelenlebens wirksam sind: die Ich- oder Selbsterhaltungstriebe und die Sexualtriebe. Unter dem Eindruck der Tatsache des libidinösen Charakters, der auch den Selbsterhaltungstrieben innewohnt und der besonderen Bedeutung destruktiver Tendenzen im seelischen Apparat des Menschen, hat er eine andere Gruppierung der Grundtriebe vorgenommen, den lebenserhaltenden (erotischen) die Zerstörungstriebe gegenübergestellt, ein Zusammenhang, auf den wir hier nicht näher einzugehen brauchen. Wichtig ist für uns die Feststellung einiger Qualitäten der Sexualtriebe, die sie von den Ichtrieben unterscheiden. Die Sexualtriebe sind nicht imperativischer Natur, es ist möglich, ihre Anforderungen unbefriedigt zu lassen, ohne daß eine Bedrohung des Lebens damit verbunden wäre, wie das bei dauernder Nichtbefriedigung von Hunger, Durst und Schlafbedürfnis der Fall ist. Die Sexualtriebe gestatten fernerhin bis zu einem gewissen, nicht unerheblichen Grade eine Befriedigung in Phantasien und mit den Mitteln der eigenen Leiblichkeit, sie sind infolgedessen weit unabhängiger von der Realität als die Ichtriebe. Eng damit zusammenhängt ein weiteres: die leichte Verschiebbarkeit und Vertauschbarkeit unter den einzelnen Sexualtrieben. Die Versagung der Befriedigung einer Triebregung kann verhältnismäßig leicht durch den Ersatz einer anderen befriedigbaren Triebregung wettgemacht werden; diese Geschmeidigkeit und Beweglichkeit ihrerhalb der Sexualtriebe ist die Grundlage der außerordentlichen Variabilität der psychischen Struktur und in ihr ist die Möglichkeit dafür begründet, daß das Lebensschicksal so bestimmend und verändernd auf die Triebstruktur einwirken kann. Als den Regulator

des seelischen Apparates sieht Freud das durch das Realitätsprinzip modifizierte Lustprinzip an. Er sagt: „Wir wenden uns darum der anspruchsloseren Frage zu, was die Menschen selbst durch ihr Verhalten als Zweck und Absicht ihres Lebens erkennen lassen, was sie vom Leben fordern, in ihm erreichen wollen. Die Antwort darauf ist kaum zu verfehlen; sie streben nach dem Glück, sie wollen glücklich werden und so bleiben. Dies Streben hat zwei Seiten, ein positives und ein negatives Ziel, es will einerseit die Abwesenheit von Schmerz und Unlust, anderseits das Erleben starker Lustgefühle. Im engeren Wortsinne wird ‚Glück' nur auf das letztere bezogen. Entsprechend dieser Zweiteilung der Ziele entfaltet sich die Tätigkeit der Menschen nach zwei Richtungen, je nach dem sie das eine oder das andere dieser Ziele — vorwiegend oder selbst ausschließlich — zu verwirklichen sucht."[1] Das Streben des Individuums geht also dahin, bei gegebenen Verhältnissen ein Maximum von Triebbefriedigung und ein Minimum von Unlust zu erfahren, um der Unlustvermeidungen willen kann es Verschiebungen innerhalb der verschiedenen Triebregungen oder auch Verzichte vornehmen, während ein entsprechender Verzicht bei den Ichtrieben unmöglich ist.

Die Eigenart der Triebstruktur eines Individuums hängt ab von seiner psychischen Konstitution und in erster Linie von seinem frühinfantilen Erleben. Die äußere Realität, die ihm die Befriedigung gewisser Triebregungen garantiert, ihn anderseits zum Verzicht auf gewisse andere zwingt, ist bestimmt durch die jeweilige gesellschaftliche Situation, in der der Betreffende lebt. Diese gesellschaftliche Realität ist eine doppelte: die weitere für alle Mitglieder der Gesellschaft geltende, und die engere Klassenrealität innerhalb der Gesellschaft, die nur für die Angehörigen der betreffenden Klasse Geltung hat.

Die Gesellschaft hat für die seelische Situation des Einzelnen eine doppelte Funktion: eine versagende und eine befriedigende. Die Triebverzichte, die der Mensch vornimmt, entstammen nur zum kleinsten Teil seiner eigenen Einsicht in die Gefährlichkeit und Schädlichkeit der entsprechenden Befriedigung. Zum größten Teil sind es Verzichte, die ihm die Gesellschaft auferlegt, und zwar erstens solche, bei denen die gesellschaftliche Einsicht von einer vom Einzelnen nicht übersehbaren wirklichen Gefahr, die für ihn selber mit der Triebbefriedigung verbunden wäre, zum Verbot führt, zweitens solche Triebverzichte, mit deren Befriedigung

1) Freud: Das Unbehagen in der Kultur, 1930, S. 23 f.

zwar keine Gefahr für den Einzelnen, aber eine Schädigung der Gesamtheit verbunden wäre, und endlich solche, bei denen der Triebverzicht nicht im Interesse der Gesamtheit, sondern nur in dem einer anderen Klasse, welcher der, dem verboten wird, nicht angehört, liegt.

Nicht minder deutlich als diese verbietende Funktion der Gesellschaft ist ihre befriedigende. Das Individuum findet sich überhaupt nur mit ihr ab, weil er durch ihre Hilfe auf ein gewisses Maß an Lustgewinn und Unlustvermeidung rechnen kann. Vor allem und zunächst mit Bezug auf die Befriedigung seiner elementaren Selbsterhaltungsbedürfnisse, dann aber weiter auch mit Bezug auf die der libidinösen Bedürfnisse.

Das bisher Gesagte berücksichtigt nicht die eigenartige Strukturiertheit aller bisherigen Gesellschaft. Es ist ja nicht so, daß die Mitglieder der Gesellschaft sich gemeinsam beraten und feststellen, was die Gesellschaft erlauben kann und was sie verbieten muß. Es ist vielmehr so, daß, solange die Produktivkräfte, beziehungsweise die Ergebnisse der menschlichen Arbeit (sei es durch Mängel der Technik oder solche der gesellschaftlichen Organisation) nicht ausreichen, allen außer dem Schutz vor äußeren Gefahren und der Befriedigung der elementaren Ichbedürfnisse auch noch ein ausreichendes Maß an Befriedigung kultureller Bedürfnisse zu gewähren, sich die Stärksten zusammentun, für eine maximale Befriedigung ihrer Bedürfnisse zunächst sorgen und daß das Maß an Befriedigung, das sie den Beherrschten gewähren, einerseits abhängt vom Stande der allgemein zur Verfügung stehenden Befriedigungsmöglichkeiten oder anders ausgedrückt von dem Maß dessen, was sich die Herrschenden zugunsten der Beherrschten entziehen müssen, anderseits davon, daß den Beherrschten das Minimum an Befriedigung gewährt werden muß, bei dem sie noch als mitarbeitende Glieder der Gesellschaft zu fungieren bereit und imstande sind. Die gesellschaftliche Stabilität beruht nur zum kleineren Teil auf Mitteln der äußeren Gewalt, zum größeren Teil beruht sie darauf, daß die Menschen sich in einer solchen seelischen Verfassung befinden, die sie innerlich in einer bestehenden gesellschaftlichen Situation verwurzelt. Dazu ist, wie wir oben sahen, ein Minimum an Befriedigung der natürlichen und kulturellen Triebbedürfnisse nötig. Aber für die psychische Fügsamkeit der Masse ist noch etwas anderes wichtig, was mit der eigenartigen Strukturiertheit der Gesellschaft in Klassen zusammenhängt.

Freud hat darauf hingewiesen, daß die Hilflosigkeit und Schutzbedürftigkeit des Menschen der Natur gegenüber eine Wiederholung der Situation ist, in der sich der Erwachsene einst als Kind befand, wo er des Schutzes

und der Hilfe gegen fremde Übermächte nicht entbehren konnte und wo seine Liebesregungen, den Wegen der narzißtischen Regungen folgend, sich zunächst an die Objekte heften, die ihm ersten Schutz und Befriedigung gewähren, an die Mutter und an den Vater. In dem Maße, als die Gesellschaft der Natur hilflos gegenübersteht, muß sich für das einzelne Mitglied der Gesellschaft auch als Erwachsenem die psychische Situation der Kindheit wiederholen. Es überträgt einen Teil der kindlichen Liebe und Angst, aber auch der Abneigung auf eine Phantasiegestalt, auf Gott. Daneben aber auch auf Gestalten der Realität, nämlich auf die Repräsentanten der herrschenden Klasse. In der Strukturiertheit der Gesellschaft in Klassen wiederholt sich für den Einzelnen die infantile Situation. Er sieht in den Herrschenden die Mächtigen, Starken, Weisen, zu Ehrfürchtenden, glaubt daran, daß sie es gut mit ihm meinen und nur sein Bestes wollen, weiß, daß jede Auflehnung gegen sie bestraft wird und ist befriedigt, wenn er durch Gefügigkeit ihr Lob erringen kann. Es sind ganz die gleichen Gefühle, die er als Kind dem Vater gegenüber hatte und es versteht sich, daß er ebenso geneigt ist, kritiklos an das zu glauben, was ihm von den Herrschenden als richtig und wahr dargestellt wird, wie er als Kind gewohnt war, dem Vater für jede Behauptung kritiklos Glauben zu schenken. Die Figur Gottes bildet die Ergänzung dieser Situation. Gott ist immer der Verbündete der Herrschenden. Wenn diese, da sie immerhin reale Persönlichkeiten sind, der Kritik eine Angriffsfläche bieten, so können sie sich auf Gott stützen, der infolge seiner Irrealität nur der Kritik spottet und durch seine Autorität die der herrschenden Klasse festigt.

In dieser psychologischen Situation, der der infantilen Gebundenheit der Beherrschten an die Herrschenden, liegt eine der wesentlichsten Garantien der gesellschaftlichen Stabilität. Die Beherrschten sind bereit, zugunsten der Herrschenden auf die Befriedigung gewisser Triebregungen zu verzichten, sie sind bereit, deren Strafandrohungen zu respektieren und an die Weisheit ihrer Anordnungen zu glauben, weil sie sich ihnen gegenüber in der gleichen Situation befinden, in der sie als hilflose Kinder einst dem Vater gegenüberstanden und weil die gleichen Mechanismen hier wie dort statthaben. Diese psychische Situation bekommt ihre Festigkeit durch eine große Reihe schwerwiegender und komplizierter Maßnahmen seitens der Herrschenden, die alle die Funktion haben, die Masse in ihrer infantilen psychischen Abhängigkeit zu erhalten und zu bestärken, die herrschende Klasse dem Unbewußten der Masse als Vaterfigur suggestiv aufzunötigen. Eines der wesentlichsten Mittel zu diesem Zweck ist die Religion. Sie hat die

Aufgabe, die psychische Selbständigkeit der Masse zu verhindern, sie intellektuell einzuschüchtern, sie in die gesellschaftlich notwendige infantile Gefügigkeit den Herrschenden gegenüber zu bringen. Sie hat aber gleichzeitig noch eine wesentliche andere Funktion, sie soll nämlich den Massen ein gewisses Maß an Befriedigung bieten, das ihnen das Leben soweit erträglich macht, daß sie nicht den Umschlag von der Position des gehorsamen in die des aufrührerischen Sohnes vornehmen.

Welcher Art sind diese Befriedigungen? Gewiß nicht solche der Selbsterhaltungstriebe, kein Mehr an Essen, Trinken und realen Genüssen. Insoweit es sich um solche handelt, sind sie nur in der Realität zu gewähren, dazu braucht man keine Religion, und gerade diese soll ja dazu dienen, der Masse den Verzicht auf so viele Versagungen, die die Realität ihnen bietet, leichter zu machen. Die Befriedigungen, die die Religion zu bieten hat, sind libidinöser Natur, es sind Befriedigungen, die sich im wesentlichen in der Phantasie des zu Befriedigenden abspielen, und sie können es sein, weil die libidinösen Impulse im Gegensatz zu den Ichtrieben eine Befriedigung in Phantasien gestatten.

Wir sind hier bei der Frage nach einer der psychischen Funktionen der Religion angelangt und wir wollen uns kurz auf die wichtigsten Ergebnisse der Forschungen Freuds besinnen. Freud hat in „Totem und Tabu" gezeigt, daß der Tiergott des Totemismus der erhöhte Vater ist, daß sich im Verbot das Totemtier zu töten und zu verzehren und der dazu im Gegensatz stehenden feierlichen Sitte, das Verbotene einmal im Jahre doch zu begehen, die ambivalente Einstellung wiederholt, die der Mensch als Kind seinem Vater gegenüber erworben hat, der gleichzeitig helfender Beschützer und unterdrückender Rivale ist. Es ist besonders von Reik gezeigt worden, daß diese Übertragung der dem Vater geltenden infantilen Einstellung auf Gott auch in den großen Kulturreligionen stattfindet, daß die Gefühlseinstellung des gläubigen Christen oder Juden zu seinem Gotte dieselben Züge der Ambivalenz aufzeigt, wie sie beim Kind dem Vater gegenüber geherrscht haben. Die eben dargelegte erste Fragestellung Freuds und seiner Schüler war die nach der psychischen Beschaffenheit der religiösen Einstellung zu Gott und die Antwort lautete, daß in der Einstellung des Erwachsenen zu Gott sich die infantile Einstellung des Kindes zum Vater wiederholt. Diese infantile psychische Situation stellt Vorbild und Möglichkeit der religiösen Situation dar. In seiner „Zukunft einer Illusion" ist Freud über diese Fragestellung hinaus zu einer weiteren übergegangen. Er fragt nicht mehr nur, wie ist Religion psychologisch möglich, sondern er fragt weiter,

warum ist Religion oder war sie bisher nötig. Er gibt auf diese Frage eine Antwort, die gleichzeitig psychische und soziale Tatsachen berücksichtigt. Er spricht der Religion die Wirkung eines Narkotikums zu, das geeignet ist, den Menschen in seiner Ohnmacht und Hilflosigkeit den Naturkräften gegenüber einigen Trost zu gewähren. „Denn diese Situation ist nichts Neues, sie hat ein infantiles Vorbild, ist eigentlich nur die Fortsetzung des früheren, denn in solcher Hilflosigkeit hatte man sich schon einmal befunden, als kleines Kind einem Elternpaar gegenüber, das man Grund hatte zu fürchten, zumal den Vater, dessen Schutzes man aber auch sicher war gegen die Gefahren, die man damals kannte. So lag es nahe, die beiden Situationen einander anzugleichen. Auch kam wie im Traumleben der Wunsch dabei auf seine Rechnung. Eine Todesahnung befällt den Schlafenden, will ihn in das Grab versetzen, aber die Traumarbeit weiß die Bedingung auszuwählen, unter der auch dies gefürchtete Ereignis zur Wunscherfüllung wird; der Träumer sieht sich in einem alten Etruskergrab, in das er selig über die Befriedigung seiner archäologischen Interessen hinabgestiegen war. Ähnlich macht der Mensch die Naturkräfte nicht einfach zu Menschen, mit denen er wie mit seinesgleichen verfahren kann, das würde auch dem überwältigenden Eindruck nicht gerecht werden, den er von ihnen hat, sondern er gibt ihnen Vatercharakter, macht sie zu Göttern, folgt dabei nicht nur einem infantilen, sondern auch, wie ich versucht habe zu zeigen, einem phylogenetischen Vorbild. Mit der Zeit werden die ersten Beobachtungen von Regel und Gesetzmäßigkeit an den Naturerscheinungen gemacht, die Naturkräfte verlieren damit ihre menschlichen Züge. Aber die Hilflosigkeit der Menschen bleibt und damit ihre Vatersehnsucht und die Götter. Die Götter behalten ihre dreifache Aufgabe, die Schrecken der Natur zu bannen, mit der Grausamkeit des Schicksals, besonders wie es im Tode sich zeigt, zu versöhnen und für die Leiden und Entbehrungen zu entschädigen, die dem Menschen durch das kulturelle Zusammenleben auferlegt werden.“[1]

Freud beantwortet auch die Frage danach, worin die innere Kraft der religiösen Lehren besteht, welchem Umstand sie ihre von der vernünftigen Anerkennung unabhängige Wirksamkeit verdanken. „Die religiösen Vorstellungen“, sagt er, „sind nicht Niederschläge der Erfahrung oder Endresultate des Denkens, es sind Illusionen, Erfüllungen der ältesten, stärksten, dringendsten Wünsche der Menschheit; das Geheimnis ihrer Stärke ist die Stärke dieser Wünsche. Wir wissen schon, der schreckende Ein-

1) Freud: Zukunft einer Illusion. 1927, S. 25 f.

druck der kindlichen Hilflosigkeit hat das Bedürfnis nach Schutz — Schutz durch Liebe — erweckt, dem der Vater abgeholfen hat, die Erkenntnis von der Fortdauer dieser Hilflosigkeit fürs ganze Leben hat das Festhalten an der Existenz eines — aber nun mächtigeren Vaters — verursacht. Durch das gütige Walten der göttlichen Vorsehung wird die Angst vor den Gefahren des Lebens beschwichtigt, die Einsetzung einer sittlichen Weltordnung versichert die Erfüllung der Gerechtigkeitsforderung, die innerhalb der menschlichen Kultur unerfüllt geblieben ist, die Verlängerung der irdischen Existenz durch ein zukünftiges Leben stellt den örtlichen und zeitlichen Rahmen bei, in dem sich diese Wunscherfüllungen vollziehen sollen. Antworten auf Rätselfragen der menschlichen Wißbegierde, wie nach der Entstehung der Welt und der Beziehung zwischen Körperlichem und Seelischem werden unter den Voraussetzungen dieses Systems entwickelt; es bedeutet eine großartige Erleichterung für die Einzelpsyche, wenn die ganz überwundenen Konflikte der Kinderzeit aus dem Vaterkomplex ihr abgenommen und einer von allen angenommenen Lösung zugeführt werden."[1]

Freud sieht also die Möglichkeit der religiösen Einstellung in der infantilen Situation, ihre (relative) Notwendigkeit in der Tatsache der Ohnmacht und Hilflosigkeit des Menschen gegenüber der Natur und er zieht die Konsequenz, bei wachsender Beherrschung der Natur durch die Menschen die Religion als eine überflüssig werdende Illusion anzusehen.

Fassen wir das bisher Gesagte kurz zusammen: Der Mensch strebt nach einem Maximum an Lustgewinn, die gesellschaftliche Realität zwingt ihn zu vielen Triebverzichten und die Gesellschaft versucht, den Einzelnen für diese Triebverzichte durch andere, für die Gesellschaft beziehungsweise die herrschende Klasse unschädliche Befriedigungen zu entschädigen.

Diese Befriedigungen sind solche, die sich im wesentlichen in Phantasien vollziehen, und zwar in kollektiven, allen gemeinsamen; wir können sie als gemeinsame Phantasiebefriedigungen bezeichnen. Sie erfüllen eine wichtige Funktion in der gesellschaftlichen Realität. Insoweit diese Realbefriedigungen nicht gestattet, treten die Phantasiebefriedigungen als Ersatz ein und werden zu einer mächtigen Stütze der gesellschaftlichen Stabilität. Je größer die Versagungen sind, die die Menschen in der Realität erleiden, desto stärker muß dafür Sorge getragen werden, daß sie sich durch Phantasiebefriedigung für die realen Versagungen entschädigen können. Die Phantasiebefriedigungen haben die doppelte Funktion jedes Narkotikums, sie sind schmerzlindernd,

1) Freud, a. a. O. S. 47 f.

aber gleichzeitig auch ein Hindernis der aktiven Einwirkung auf die Realität. Die gemeinsamen Phantasiebefriedigungen haben gegenüber den individuellen Tagträumen einen wesentlichen Vorzug darin, daß sie infolge ihrer Gemeinsamkeit für das Bewußtsein wirken, wie eine Einsicht von realen Tatsachen. Eine Illusion, die von allen phantasiert wird, wird zur Realität. Die älteste dieser kollektiven Phantasiebefriedigungen ist die Religion. Mit der fortschreitenden Entwicklung der Gesellschaft werden die Phantasien komplizierter und in höherem Maße rational bearbeitet. Die Religion selbst wird differenzierter, neben sie tritt Dichtung, bildende Kunst, Philosophie und Moral als Inhalt der kollektiven Phantasien.

Inhalt und Umfang der Phantasiebefriedigungen wird bestimmt einerseits von der psychischen Konstitution, anderseits von der sozialen Realität. Die soziale Realität ist dadurch charakterisiert, daß sie in der bisherigen Geschichte der Menschheit immer eine Klassenrealität war, d. h., daß sich immer eine herrschende, psychisch die Vaterrolle einnehmende und eine beherrschte, die Kindesrolle einnehmende Klasse gegenüberstanden. Das bedeutet, daß die Richtung der Triebbedürfnisse und Befriedigungen der Masse nicht nur bestimmt wird von der allgemeinen gesellschaftlichen Situation, d. h. vom jeweiligen Grad der Beherrschung der Natur durch die Menschen, sondern speziell von der Klassensituation, die erfordert, daß der Angehörige der beherrschten Klasse sich in einem für die gesellschaftliche Stabilität zweckmäßigen psychischen Abhängigkeitsverhältnis zur herrschenden Klasse befindet. Die Religion hat also eine dreifache Funktion: für alle Menschen die des Trostes für die allen vom Leben aufgezwungenen Versagungen, für die große Masse die der suggestiven Beeinflussung im Sinne ihres psychischen Abfindens mit ihrer Klassensituation und für die herrschende Klasse die der Entlastung vom Schuldgefühl gegenüber der Not der von ihr Unterdrückten.

Die folgende Untersuchung soll an einem ganz kleinen Ausschnitt der religiösen Entwicklung das allgemein Gesagte im einzelnen nachweisen. Es wird versucht werden zu zeigen, welchen Einfluß die äußere Realität in einer bestimmten Situation auf eine bestimmte Gruppe Menschen hatte, wie sich deren psychische Situation in bestimmten Glaubensvorstellungen, d. h. in gewissen kollektiven Phantasien ausdrückte, weiterhin welche psychische Veränderung durch die Veränderung der äußeren Situation herbeigeführt wurde, und wie diese psychische Veränderung auf dem Wege über das Unbewußte in neuen, bestimmte Triebregungen befriedigenden, religiösen Phantasien Ausdruck fand, und es wird dabei deutlich werden, wie

eng der Wandel in den religiösen Vorstellungen verknüpft ist, einerseits mit der Wiederbelebung verschiedener infantiler Beziehungsmöglichkeiten zum Vater beziehungsweise zur Mutter, anderseits mit der Veränderung der Einstellung zur herrschenden Klasse und ihren Vertretern, beziehungsweise der sozialen und ökonomischen Situation.

Der Gang der Untersuchung ist durch die methodischen Voraussetzungen, von denen bisher gesprochen wurde, bestimmt. Es soll das Dogma aus den Menschen, nicht die Menschen aus dem Dogma verstanden werden. Wir werden also zunächst versuchen, eine Darstellung der Gesamtsituation jener Schicht zu geben, aus der der urchristliche Glaube entstanden und den psychologischen Sinn dieses Glaubens aus der psychischen Gesamtsituation dieser Menschen zu verstehen suchen. Es wird dann weiter dargestellt werden, welche ganz andere Menschen in einer anderen psychischen Situation die Träger des Christentums dreihundert Jahre später waren, um dann wiederum den unbewußten Sinn des Christusdogmas, wie es sich als Endprodukt einer dreihundertjährigen Entwicklung herauskristallisierte, aus der Situation jener Menschen heraus zu verstehen. Es wird in dieser Arbeit im wesentlichen nur das Anfangs- und Endprodukt der dogmatischen Entwicklung, der urchristliche Glaube und das nizäanische Dogma behandelt werden. Die Untersuchung der verschiedenen Stufen der dogmatischen Entwicklung wird auf einige wenige Andeutungen beschränkt sein und soll einer besonderen Arbeit vorbehalten bleiben.

III) Das Urchristentum und seine Vorstellung von Jesus

Jeder Versuch, die Entstehung des Christentums zu verstehen, muß mit der Untersuchung der wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, geistigen und psychischen Situation seiner ersten Träger beginnen.[1]

Palästina war ein Teil des römischen Imperiums und unterlag den Bedingungen von dessen wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Entwicklung. Das Augustäische Prinzipat hatte das Ende der Herrschaft einer feudalen Oligarchie bedeutet und dem städtischen Bürgertum zum Siege verholfen. Der wachsende internationale Verkehr bedeutete keine Verbesserung für die

1) Vgl. für die wirtschaftliche Entwicklung besonders Rostovtzeff: Social and economic history of the Roman empire. Oxford 1926. — Max Weber: Die sozialen Gründe des Untergangs der antiken Kultur in Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. 1924. — E. Mayer: Sklaverei im Altertum. Kleine Schriften, 2. Aufl., 1924, Bd. I. — K. Kautsky: Der Ursprung des Christentums. 13. Aufl., 1923.

großen Massen, keine stärkere Befriedigung der Alltagsbedürfnisse, sondern interessiert war an ihm nur die dünne Schicht der besitzenden Klasse. Ein erwerbsloses Hungerproletariat von vorher nie gekanntem Umfange füllte die Städte. Jerusalem war wohl nächst Rom die Stadt, die relativ am meisten Proletariat dieser Art enthielt. Die Handwerker, die in der Regel nur Heimarbeiter waren, gehörten zum großen Teil zum Proletariat und kamen leicht dazu, mit den Bettlern, Lastträgern und Bauern gemeinsame Sache zu machen. Dabei war die Lage des jerusalemitischen Proletariats noch schlimmer als die des römischen. Besaß es doch nicht das römische Bürgerrecht und wurde nicht von den Kaisern durch die großen Getreideverteilungen und die prunkvollen Spiele und Schaustellungen mit den notwendigsten Bedürfnissen für Magen und Herz versorgt.

Die Landbevölkerung wurde durch den außerordentlichen Steuerdruck ausgesogen, kam in Schuldknechtschaft oder dem kleinen Bauern wurden seine Produktionsmittel oder sein Stückchen Land völlig genommen. Ein Teil dieser Bauern verstärkte das großstädtische Proletariat Jerusalems, ein anderer griff zum letzten Verzweiflungsmittel, zu gewaltsamen politischen Erhebungen oder zu Räubereien. Über diesem verarmten und verzweifelten Proletariat und Lumpenproletariat erhob sich in Jerusalem wie im ganzen Römischen Reich eine Schicht mittleren und wirtschaftlich, wenn auch unter dem römischen Druck leidenden, so doch eingeordneten und einigermaßen existenzfähigen Bürgertums und darüber die dünne, aber mächtige und einflußreiche Schicht der feudalen, priesterlichen und Geldaristokratie.

Der starken wirtschaftlichen Spannung innerhalb der palästinensischen Bevölkerung entsprach die gesellschaftliche Differenzierung. Pharisäer, Saduzäer und Zeloten waren die diese Differenzen repräsentierenden politischen und religiösen Gruppen. Die Saduzäer waren die Vertreter der reichen Oberschicht. „Ihrer Anhänger sind nur wenige, doch gehören sie den besten Ständen an.“[1] Josephus berichtet an anderer Stelle von ihrem aristokratischen Gehaben, daß „sie mit ihren Gesinnungsgenossen so abstoßend wie mit ihren Freunden verkehren“.[2]

Neben dieser zahlenmäßig geringen feudalen Oberschicht standen die Pharisäer, die Vertreter des mittleren und kleineren städtischen Bürgertums, die sich „eng aneinander anschließen und zum Wohle der Gesamtheit die Eintracht hoch halten“.[3] Sie „kennen keine Annehmlichkeiten. Was ver-

1) Josephus: Altertümer. XVIII, 1, 4.
2) Josephus: Geschichte des jüdischen Krieges. II, 8, 14.
3) Josephus: Geschichte des jüdischen Krieges. II, 8, 14.

nünftige Überlegung als gut erscheinen läßt, dem folgen sie und halten es überhaupt für ihre Pflicht, den Vorschriften der Vernunft nachzukommen. Die Alten ehren sie und maßen sich nicht an, den Anordnungen derselben zu widersprechen. Wenn sie behaupten, alles geschehe nach einem bestimmten Schicksal, so wollen sie damit dem menschlichen Willen nicht das Vermögen absprechen sich selbst zu bestimmen, sondern lehren, es habe Gott gefallen, die Macht des Schicksals und die menschliche Vernunft zusammenwirken zu lassen, so daß jeder es nach seinem Willen mit dem Laster oder der Tugend halten könne. Sie glauben auch, daß die Seelen unsterblich sind und daß dieselben, je nachdem ob der Mensch tugendhaft oder lasterhaft gewesen, unter der Erde Lohn oder Strafe erhalten, so daß die Lasterhaften in ewiger Kerkerhaft schmachten müssen, während die Tugendhaften die Macht erhalten, ins Leben zurückzukehren. Infolge dieser Lehren besitzen sie beim Volke solchen Einfluß, daß sämtliche gottesdienstlichen Verrichtungen, Gebete wie Opfer, nur nach ihrer Anleitung dargebracht werden".[1] Das Bild des mittelländischen Bürgertums, das Josephus von den Pharisäern gibt, ist zweifellos einheitlicher als es der Wirklichkeit entsprach. Zu den Pharisäern beziehungsweise ihrem Anhang gehörten Elemente, die aus den untersten proletarischen Schichten des Volkes stammten und nach ihrer ganzen Lebensweise mit ihnen in Verbindung blieben (z. B. Rabbi Akiba), zugleich aber Angehörige des wohlhabenden städtischen Bürgertums. Diese soziale Differenz fand auch in verschiedener Weise ihren Ausdruck; am deutlichsten in den politischen Gegensätzen innerhalb des Pharisäertums, wie sie bei der Frage der Haltung zum Römischen Staat und zu den revolutionären Bewegungen entbrannten. Aber trotz dieser Differenzierung bildeten die Pharisäer zunächst eine relativ einheitliche Gruppe des mittleren Bürgertums unter Führung einer intellektuellen Schicht, die das Volk geistig beherrschte und eine Autorität für die Masse darstellte.

Allerdings nicht für die allerunterste Schicht des städtischen Lumpenproletariats und der unterdrückten Bauern. Sie, der sogenannte „Am-Haarez" (eigentlich Landvolk), standen in einem schroffen Gegensatz zu den Pharisäern und ihrem weiteren Anhang. Sie waren ja eine Schicht, die durch die wirtschaftliche Entwicklung ganz entwurzelt worden war, die nichts zu verlieren und vielleicht etwas zu gewinnen hatte. Sie standen wirtschaftlich und gesellschaftlich außerhalb der gefügten und in das Ganze des römischen Imperiums eingeordneten jüdischen Gesellschaft. Sie folgten nicht den Phari-

1) Josephus: Jüdische Altertümer. XVIII, 1, 3.

säern und verehrten sie nicht, sondern haßten sie und wurden von ihnen verachtet. Recht charakteristisch für diese Einstellung ist die Äußerung Akibas, eines der bedeutendsten Pharisäer, der selber aus dem Proletariat stammte: „Als ich noch ein Am-Haarez war, sagte ich, ach, möchte ich doch einen Gesetzeslehrer treffen, ich würde ihn beißen wie einen Esel."[1] Wir erfahren an der gleichen Stelle des Talmuds noch eine Reihe von Äußerungen, die von dem Verhältnis von Pharisäern zum Am-Haarez ein deutliches Bild geben. „Man soll alles, was man hat verkaufen und die Tochter eines Gelehrten heiraten, findet man eine solche nicht, dann soll man die Tochter eines Vornehmen heiraten, findet man eine solche nicht, dann soll man die Tochter eines Synagogenvorstehers heiraten, findet man eine solche nicht, so soll man die Tochter eines Almoseneinnehmers heiraten, findet man eine solche nicht, so soll man die Tochter eines Elementarlehrers heiraten. Nicht heiraten soll man aber die Tochter eines Am-Haarez, weil sie ein Greuel, ihre Weiber ein Abscheu sind, und auf ihre Töchter ist gesagt (5. Buch Moses 27): „Verflucht sei, wer bei irgend einem Vieh schläft." Oder weiter: R. Jochanan sagt: „Einen Am-Haarez darf man zerreißen wie einen Fisch." „Wer seine Tochter einem Am-Haarez verheiratet, der tut so, als ob er sie gefesselt vor einen Löwen würfe, so wie ein Löwe stampft und frißt und keine Scham hat, so auch der Am-Haarez, der brutal und schamlos bei ihr schläft." R. Eliezer sagt: „Hätten sie (der Am-Haarez) uns in wirtschaftlicher Beziehung nicht nötig, sie hätten uns längst totgeschlagen." „Der Haß, mit dem der Am-Haarez den Gelehrten haßt, ist größer als der Haß der Heiden gegen die Juden." „Sechs Dinge gelten vom Am-Haarez: Man berufe keinen Am-Haarez zur Zeugenschaft und nehme keine von ihm an, man mache ihn nicht zum Mitwisser eines Geheimnisses, nicht zum Waisenvormund und Verwalter von Wohltätigkeitsgeldern, man gehe in seiner Begleitung nicht auf Reisen und lasse nicht bekanntmachen wenn er etwas verloren hat."[2] Die hier angeführten Äußerungen, die sich noch um eine ganze Reihe vermehren ließen, stammen aus pharisäischen Kreisen und zeigen, mit welchem Haß und mit welcher Verachtung man in diesen Kreisen dem Am-Haarez gegenüberstand, aber auch mit welchem Haß und mit welcher Erbitterung der gemeine Mann die Gelehrten und ihren Anhang gehaßt haben mag.[3]

1) Talmud, Pesachim 49b.
2) Alle eben zitierten Äußerungen: Talmud Pesachim 48b.
3) Vgl. Friedhändler: Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu. Berlin 1905.

Es war nötig, den Gegensatz innerhalb der palästinensischen Judenheit zwischen Aristokratie, mittlerem und kleinem Bürgertum beziehungsweise deren intellektuellen Führern und dem besitzlosen Proletariat der Stadt und seinen bäuerlichen Verbündeten zu schildern, um ein Verständnis für die Voraussetzungen der politischen und religiösen Befreiungsbewegungen, deren eine das Urchristentum war, zu gewinnen. Eine noch weitergehende Darstellung der Differenzierung innerhalb der Pharisäer, die eine außerordentlich schillernde Schicht waren, ist für die Zwecke dieser Untersuchung nicht nötig und würde zu weit abführen. Die Gegensätze innerhalb der pharisäischen Gruppe wie zwischen den bürgerlichen und proletarischen Schichten nahmen zu, je härter der römische Druck wurde und je mehr die unterste Schicht wirtschaftlich vernichtet und entwurzelt wurde. In demselben Maße wurden auch die untersten Klassen der Gesellschaft zum Träger nationaler, sozialer und religiöser Befreiungsbewegungen.

Diese revolutionären Bestrebungen der Masse fanden ihren Ausdruck in zwei Richtungen: In politischen Aufstands- und Befreiungsversuchen, die gegen die eigene Aristokratie und die Römer gerichtet waren und in religiös-messianischen Bewegungen aller Art, wobei allerdings zwischen diesen beiden Strömen des Freiheits- und Erlösungswunsches eine strenge Scheidung nicht zu machen ist und sie oft ineinanderfließen. Die messianischen Bewegungen selbst fanden teils praktische, teils nur literarische Ausdrucksformen.

Die wichtigsten Bewegungen dieser Art seien hier kurz erwähnt.

Kurz vor dem Tode des Königs Herodes, also zu einer Zeit, wo neben der römischen Oberherrschaft noch der Druck von deren jüdischen Beauftragten auf dem Volke lastete, kam es unter Führung zweier pharisäischer Gelehrter zu einem Volksaufstand in Jerusalem, bei dem der römische Adler am Eingang zum Jerusalemer Tempel zerstört wurde. Die Aufrührer wurden getötet, die Hauptanstifter bei lebendigem Leibe verbrannt. Nach dem Tode des Herodes demonstrierte die Masse vor seinem Nachfolger Arechelaus. Man verlangte die Freilassung der politischen Gefangenen, Abschaffung der Marktsteuern und Herabsetzung der jährlichen Abgaben. Diese Forderungen fanden keine befriedigende Erfüllung. Eine große Volkskundgebung, die im Zusammenhang mit diesen Ereignissen im Jahre vier v. Chr. stattfand, wurde blutig zerstreut, Tausende der Demonstranten von den Soldaten getötet. Aber die Bewegung wurde immer stärker. Die Volkserhebung rückte immer näher. Sieben Wochen später schon kommt es in der Hauptstadt zu neuen blutigen revolutionären Aufständen gegen die Römer.

Aber auch die Landbevölkerung rührte sich. In dem alten revolutionären Zentrum Galiläa kam es zu Kämpfen mit den Römern, in Transjordanien zu einer Meuterei. Ein ehemaliger Hirt bildete Freischärlertruppen und führte einen Bandenkrieg gegen die Römer.

Das war die Situation des Jahres vier v. Chr. Nicht ganz leicht wurden die Römer mit den revoltierenden Massen fertig. Sie krönten ihren Sieg dadurch, daß sie zweitausend gefangene Aufständische ans Kreuz schlugen.

Einige Jahre blieb das Land ruhig. Aber schon kurz nach der Einsetzung einer direkten römischen Verwaltung für das Land im Jahre sechs n. Chr., die ihre Tätigkeit mit einer zu Steuerzwecken dienenden Volkszählung begann, kam es zu einer neuen Aufstandsbewegung. Es beginnt aber hier schon die deutliche Scheidung zwischen der unteren und mittleren Klasse. Wenn noch zehn Jahre zuvor die Pharisäer mit den Aufständischen gegangen waren, so kam es jetzt zu einer Spaltung zwischen den städtischen und bäuerlichen revolutionären Massen einerseits und den Pharisäern anderseits. Das städtische und bäuerliche Proletariat sammelte sich in einer neuen Partei, der der Zeloten, während das mittlere Bürgertum unter Führung der Pharisäer zur Versöhnung mit den Römern bereit war. Die Verzweiflung der Volksmassen wuchs um so mehr, je drückender das römische und jüdisch-aristokratische Joch wurde, und der Zelotismus gewann neue Anhänger. Bis zum Ausbruch des großen Aufstands gegen die Römer kommt es dauernd zu Zusammenstößen der Masse mit der Regierung. Den Anlaß zum Ausbruch von revolutionären Erhebungen bildete hiebei des öfteren der Versuch der Römer, ein Kaiserstandbild oder den römischen Adler in Jerusalem beziehungsweise im Tempel anzubringen. Die Empörung gegen diese Maßnahmen, die mit religiösen Gründen rationalisiert wurde, entstammte in Wirklichkeit dem Haß der Masse gegen den Kaiser als Führer und Oberhaupt der sie unterdrückenden herrschenden Schicht. Das Besondere dieses Kaiserhasses wird um so deutlicher, wenn man daran denkt, daß wir uns in einer Epoche befinden, in der die Verehrung des römischen Kaisers immer größere Verbreitung innerhalb des römischen Imperiums fand und der Kaiserkultus im Begriff war, zur herrschenden Religion zu werden.

Je aussichtsloser der Kampf gegen Rom in der Ebene politischer Realität wird, je mehr das mittlere Bürgertum sich vom Kampf zurückzieht und zum Kompromiß mit Rom bereit ist, desto radikaler wird die proletarische Masse, desto mehr aber verlieren ihre revolutionären Tendenzen den politisch-realen Charakter und vollziehen sich in der Ebene von religiösen Phantasien und messianischen Schwärmereien. So versprach ein Pseudo-Messias, Theudas,

den Massen, er wolle sie zum Jordan führen und das Wunder Moses' wiederholen. Die Juden sollten trockenen Fußes durch den Fluß gehen, die verfolgenden Römer würden im Jordan ertrinken. Die Römer sahen in diesen Phantasien den Ausdruck einer gefährlichen revolutionären Gärung, töteten die Anhänger des Messias und hieben ihm selbst den Kopf ab. Theudas fand seine Nachfolger. Unter dem Landpfleger Felix (52 bis 60) kamen Leute auf, „die unter dem Vorwand göttlicher Sendung auf Umwälzung und auf Unruhe hinarbeiten und das Volk zu religiöser Schwärmerei hinzureißen suchten, indem sie es in die Wüste lockten, als ob Gott ihnen dort durch Wunderzeichen ihre Befreiung ankünden würde. Felix, der in diesen Vorgängen den Keim der Empörung erkannte, ließ Reiterei und Fußvolk gegen die Menge aufmarschieren und viele niedermetzeln". „Eine noch viel schlimmere Plage war der falsche Prophet aus Ägypten. Es war nämlich ein Betrüger ins Land gekommen, der sich das Ansehen eines Propheten verschafft und gegen dreißigtausend Betrogene um sich gesammelt hatte, mit diesen zog er aus der Wüste auf den sogenannten Ölberg, von wo aus er mit Gewalt in Jerusalem einzudringen versuchte."[1] Das römische Militär machte mit den revolutionären Schwärmern kurzen Prozeß. Die meisten wurden getötet oder gerieten in Gefangenschaft, der Rest zerstreute sich und jeder versuchte sich in seiner Heimat zu verbergen. „Kaum war dieser Schaden beseitigt, so brach wie an einem kranken Körper die Entzündung anderswo wieder hervor, die Betrüger und Räuber (d. h. die mehr messianistisch-schwärmerischen und die mehr politisch eingestellten Revolutionäre. E. F.) taten sich jetzt zusammen, verleiteten viele Juden zum Abfall und reizten sie zum Befreiungskampf auf. Wer die römische Oberhoheit anerkannte, den bedrohten sie mit dem Tode, und offen sprachen sie es aus, daß die, welche freiwillig die Knechtschaft auf sich nähmen, mit Gewalt zur Freiheit geführt werden müßten (d. h. die mittleren und oberen Volksschichten. E. F.). Gruppenweise verteilten sie sich demgemäß aufs Land, plünderten die Besitzungen der Großen, mordeten die Eigentümer und äscherten die Dörfer ein, so daß ganz Judäa unter ihren Freveltaten zu leiden hatte und der Krieg von Tag zu Tag heftiger entbrannte."[2] Der wachsende Druck auf die unteren Volksmassen brachte eine Verschärfung der Gegensätze zwischen diesen und der weniger unterdrückten mittleren Bürgerschicht und eine wachsende Radikalisierung der Masse mit sich. Der linke Flügel der Zeloten bildete eine geheime Fraktion der „Sikarier"

1) Josephus: Geschichte des jüdischen Krieges. II, 13, 4, 5.
2) Josephus: Geschichte des jüdischen Krieges. II, 13, 6.

(Dolchleute) und diese begannen durch Attentate einen terroristischen Druck auf das wohlhabende Bürgertum auszuüben. Sie verfolgten ohne Nachsicht die Gemäßigten und Friedfertigen aus den höheren und mittleren Schichten der Jerusalemer Gesellschaft, zuweilen überfielen sie auch die Dörfer, deren Einwohnerschaft sich weigerte, sich den revolutionären Scharen anzuschließen, plünderten sie und legten sie in Asche. Die Propheten und die Pseudomessiasse ließen ebenfalls von ihrer Agitation unter dem gemeinen Volk nicht ab.

Endlich bricht im Jahre sechsundsechzig der große Volksaufstand gegen die Römer los. Er wurde zunächst von den mittleren und unteren Volksschichten getragen, die in heftigen Kämpfen die römischen Truppen und die Truppen der römischen Aristokratie besiegten. Die Führung des Krieges lag am Anfang in den Händen der Besitzenden und Gebildeten, die aber von vornherein nur mit geringer Energie und mit Kompromißabsichten die Volkssache führten. Dementsprechend war das erste Jahr trotz einzelner Siege ein Mißerfolg und die Masse schob den unglücklichen Verlauf der Dinge der Energielosigkeit und Schlappheit der bisherigen Kriegsleitung zu. Die Führer der Masse versuchten mit allen Mitteln sich selbst der Lage zu bemächtigen und sich an die Stelle der bürgerlichen Führer zu setzen. Da diese nicht freiwillig ihre Position räumten, kam es im Winter siebenundsechzig bis achtundsechzig „zum blutigen Bürgerkrieg und zu Greuelszenen, wie sie außerdem nur die erste französische Revolution aufzuweisen hat“.[1] Je aussichtsloser der Krieg wurde, desto mehr versuchte das mittlere Bürgertum sein Heil in einem Kompromiß mit den Römern und desto heftiger ging neben dem Kampf mit dem äußeren Feind der Bürgerkrieg vor sich.[2] Während Rabbi Jochanan Ben Sakkai, einer der führenden Pharisäer, zum Feind überging und seinen Frieden mit ihm schloß, verteidigten die kleinen Handwerker, Krämer und Bauern mit großem Heldenmut die Stadt fünf Monate gegen die Römer. Sie hatten nichts zu verlieren, aber auch nichts mehr zu gewinnen, denn der Kampf gegen die römische Macht war aussichtslos und mußte mit dem Untergang enden. Es gelang vielen Wohlhabenden sich aus der Stadt zu den Römern zu retten und „wiewohl Titus gegen alle noch übrigen Juden aufs äußerste erbittert war, konnte er doch seinen Charakter nicht verleugnen und nahm die Flehenden auf“.[3]

1) E. Schürer: Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. 3. Aufl., 1901, Bd. I, S. 617.

2) Vgl. Mommsen: Römische Geschichte. Bd. V, S. 527.

3) Josephus: Geschichte des römischen Krieges. VI, 7, 4. — Man ist versucht, die Haltung des Pariser Bürgertums zu den Deutschen und Kommunarden 1870/71 zum Vergleich heranzuziehen.

Die kämpfenden Massen Jerusalems erstürmten zu gleicher Zeit den Königspalast, in den viele wohlhabende Juden ihre Schätze gebracht hatten, nahmen das Geld und töteten seine Eigentümer. Der Krieg und Bürgerkrieg endete mit dem Sieg der Römer und damit der herrschenden jüdischen Schicht und dem Untergang von Hunderttausenden jüdischer Bauern und Proletarier.

Neben den politischen und sozialen Kämpfen und den messianisch gefärbten Aufstandsversuchen steht in einer Reihe das in jener Zeit entstehende, von den gleichen Tendenzen erfüllte volkstümliche Schrifttum, die apokalyptische Literatur. Das Zukunftsbild der Apokalyptik ist trotz seiner Buntheit doch verhältnismäßig einförmig. Voran stehen die „Wehen des Messias" (Mak. 13; 7, 8), das sind Ereignisse, die den „Erwählten" sich nicht nahen werden, Hungersnöte, Erdbeben, Seuchen und Kriege. Auf diese folgt die von Daniel 12, 1 geweissagte „große Drangsal", wie sie seit der Schöpfung der Welt sich nicht ereignet hat, eine entsetzliche Zeit der Not. Es besteht in der Apokalyptik im allgemeinen der Glaube, daß auch von dieser Drangsal die „Erwählten" bewahrt bleiben werden. Als letztes Endsignal gilt der von Daniel 9, 27; 11, 31; 12, 11 geweissagte Greuel der Verwüstung. Das Gemälde des Endes trägt altprophetische Züge. Den Höhepunkt bildet die Erscheinung des Menschensohnes auf den Wolken mit großer Pracht und Herrlichkeit.[1]

Ebenso wie im Kampf gegen die Römer die verschiedenen Volksschichten in verschiedener Weise beteiligt waren, entstammt auch die apokalyptische Literatur verschiedenen Klassen und dies drückt sich trotz einer gewissen Einheitlichkeit doch in der verschiedenen Akzentuierung der einzelnen Elemente innerhalb der verschiedenen apokalyptischen Schriften deutlich aus. Zu einer näheren Analyse ist hier nicht der Ort. Als Ausdruck derselben revolutionären Tendenzen, wie sie den linken Flügel der Verteidiger Jerusalems erfüllten, sei hier die Schlußermahnung des Buches Henoch zitiert: „Wehe denen, die ihre Häuser durch Sand aufbauen, denn sie werden von ihrer ganzen Gründung losgerissen werden und durchs Schwert fallen. Die aber, die Gold und Silber erwarben, werden plötzlich im „jüngsten" Gericht umkommen. Wehe euch Reichen, denn ihr habt euch auf euren Reichtum verlassen, ihr werdet aus euren Schätzen herausgerissen, denn ihr habt in den Tagen des Gerichts nicht an den Höchsten gedacht . . ., wehe euch, die ihr euren Nächsten Böses zugefügt, denn nach eurem Tun soll euch vergolten werden. Wehe euch lügnerischen Zungen . . . Ihr Leiden-

1) Vgl. Johann Weiß: Das Urchristentum. Göttingen 1917.

den aber fürchtet euch nicht, denn Heilung wird euch zuteil werden: „Helles Licht wird scheinen und ihr werdet die Stimme der Ruhe vom Himmel her hören“ (Henoch, Kap. 94/96).

Neben diesen für die Zeit der Entstehung des Christentums charakteristischen, religiös-messianischen, politisch-sozialen und literarischen Bewegungen muß noch eine erwähnt werden, der gar keine politischen Ziele mehr vorschweben und die unmittelbar zum Christentum hinführt: Die Bewegung Johannes des Täufers. Er entfachte eine Volksbewegung. Die Oberschicht, gleichviel welcher Richtung, wollte nichts von ihm wissen. Aus den Kreisen der verachteten Masse kamen seine aufmerksamsten Zuhörer.[1] Er verkündigte, daß das Himmelreich und das jüngste Gericht vor der Tür ständen, Erlösung für die Guten, Verderbnis für die Schlechten. „Tut Buße, denn das Himmelreich ist nahe“, war das Zentrum seiner Predigt.

Zum Verständnis des psychologischen Sinnes des Christusglaubens der ersten Christen, das das erste Ziel dieser Arbeit ist, war es nötig, sich ein Bild von jenen Menschen zu machen, die die Träger des Urchristentums waren. Es war die Masse des ungebildeten, armen Volkes, des Proletariats von Jerusalem und der Kleinbauern des Landes, die durch die wachsende politische und wirtschaftliche Unterdrückung, durch die gesellschaftliche Verfemung und Verachtung in ebenso wachsendem Maße erfüllt waren von dem Drang und der Sehnsucht nach Änderung der bestehenden Verhältnisse, nach Anbruch einer für sie selbst glücklichen Zeit und von Haß- und Rachewünschen gegen die Herrschenden des eigenen und fremden Volkes. Wir sahen, wie verschieden die Äußerungsformen dieser Tendenzen waren, vom politischen Kampf gegen die Römer, über den Klassenkampf in Jerusalem, die irrealen Aufstandsversuche eines Theudas bis zur Bewegung Johannes des Täufers und der apokalyptischen Literatur. Von den realen politischen Handlungen bis zur phantastischen Schwärmerei waren alle Formen und Möglichkeiten vorhanden, hinter denen doch aber eine gleiche verursachende Kraft vorhanden war, der Haß und die Hoffnung der leidenden Masse, beziehungsweise die Not und Ausweglosigkeit ihrer wirtschaftlichen Situation. Ob die eschatologische Erwartung mehr sozialen oder mehr politischen oder mehr religiösen Inhalt hatte, sie wird stärker mit dem wachsenden Druck und lebhafter, „je tiefer wir in die unliterarische Masse hinabsteigen, in den sogenannten Am-Haarez, in den Kreis

1) Vgl. M. Dibelius: Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer. Stuttgart 1911.

derer, von denen die Gegenwart als Druck empfunden wurde, die darum alles, was sie wünschten, von der Zukunft erhoffen mußten."[1]

Je aussichtsloser die Hoffnung auf eine reale Besserung wurde, desto mehr mußte die Hoffnung in den Phantasien Ausdruck finden. Der verzweifelte Endkampf der Zeloten gegen die Römer und die Bewegung Johannes des Täufers sind die beiden Extreme, die sich aber auf der gleichen Basis erheben, der Verzweiflung der untersten Schichten des Volkes. Psychologisch charakterisiert ist diese Schicht durch das Nebeneinander der Hoffnung auf eine Änderung ihrer Lage, analytisch gesprochen, auf einen guten Vater, der ihnen helfen werde, und wilden Haß gegen die Unterdrücker, der im Haß gegen den Kaiser, gegen die Pharisäer, gegen die Reichen und in den Phantasien vom strafenden Jüngsten Gericht ihren Ausdruck fand. Es handelt sich um eine ambivalente Einstellung: Diese Menschen liebten einen phantasierten guten Vater, der ihnen helfen und sie erlösen sollte, und sie haßten den bösen Vater, der sie unterdrückte, quälte und verachtete.

Dieser Schicht der armen, ungebildeten revolutionären Masse entstammt das Christentum als die historisch bedeutungsvollste, messianisch-revolutionäre Bewegung, neben den schon bisher Geschilderten. So wie schon Johannes der Täufer, wandte sich auch die urchristliche Lehre nicht an die Gebildeten und Besitzenden, sondern an die Armen, Gedrückten und Leidenden. Die kleinen Handwerker und Proletarier waren die Träger der neuen Verkündigung.[2] Ein plastisches Bild von der sozialen Zusammensetzung der christlichen Gemeinde gibt der Christenfeind Celsus. Wenn er auch für eine etwas spätere Zeit in Anspruch zu nehmen ist, so gilt seine Schilderung um so mehr für die ersten christlichen Gemeinden: „Wie wir sehen, wagen in den Privathäusern die Wollarbeiter, die Schuster und Walker, völlig ungebildete und ungeschliffene Leute, in Gegenwart ihrer durch Alter und Weisheit hervorragenden Herren den Mund nicht aufzutun, sobald sie sich aber ohne Zeugen mit jungen Leuten und solchen Weibspersonen allein wissen, die ebenso unverständig sind wie sie selbst, dann sind sie wunderbar beredt und weisen nach, daß man verpflichtet sei, ihnen

1) Dibelius, a. a. O. S. 130.

2) Vgl. für die soziale Struktur des Urchristentums R. Knopf: Das nachapostolische Zeitalter. Tübingen 1905. A. v. Harnack: Die Mission und Ausbreitung des Christentums. 4. Aufl., 1923, Bd. I, Derselbe: Kirche und Staat bis zur Gründung der Staatskirche, Kultur der Gegenwart. 2. Aufl. Derselbe: Das Urchristentum und die soziale Frage. Preuß. Jahrbücher, 1908, Bd. 131. K. Kautsky: Der Ursprung des Christentums. 13. Aufl., 1923.

zu folgen, nicht aber dem eigenen Vater und den Lehrern. Diese seien verrückte und aberwitzige Leute; in eigenen Vorurteilen befangen, seien sie nicht imstande, einen wahrhaft hohen und guten Gedanken zu fassen und zu verwirklichen. Sie allein wüßten, wie man leben müßte. Würden ihnen die jungen Leute folgen, so würden sie selig werden und das ganze Haus glücklich machen. Sehen sie dann, während sie so reden, einen Lehrer oder einen verständigen Mann oder den Vater selbst kommen, so geraten die Furchtsamen unter ihnen in die größte Angst, die Unverschämten aber reizen die jungen Leute auf, das Joch abzustreifen, indem sie ihnen zuflüstern, daß sie sie, solange sie bei ihrem Vater oder ihren Lehrern seien, etwas Gutes weder lehren könnten noch wollten, denn sie hätten keine Lust, sich der Torheit und Grausamkeit dieser ganz verdorbenen und in die Sünde tief verstrickten und gesunkenen Menschen auszusetzen, deren Verfolgung und Rache sie zu fürchten hätten. Wollten sie etwas Gutes lernen, so müßten sie Eltern und Lehrer verlassen und mit den Weibern und Spielkameraden in das Frauengemach oder in die Schusterei oder in die Walke kommen, um dort das Vollkommene zu vernehmen. Und mit solchen Worten setzten sie es wirklich durch."[1] Das Bild, das hier Celsus von den Trägern des Christentums entwirft, ist nicht nur charakteristisch für die soziale Position der ersten Christen, sondern auch für ihre psychische Situation, ihren Kampf und Haß gegen die väterliche Autorität.

Welches war der Inhalt der urchristlichen Verkündigung?[2]

Im Vordergrund steht die eschatologische Erwartung, Jesus predigt die Nähe des Gottesreiches. Er lehrt die Menschen, in seinen Handlungen schon den Beginn des neuen Reiches zu erblicken. Er sammelt die Menschen für dieses Reich und erblickt in der sich vermehrenden Gemeinde schon die Vorausnahme desselben. „Die Anweisungen Jesu an seine Jünger sind beherrscht von dem Gedanken, daß das Ende, dessen Tag und Stunde jedoch niemand wisse, nahe bevorstehe. Auch infolgedessen tritt die Mahnung, auf alle irdischen Güter zu verzichten, scharf hervor."

1) Orig. c. Cels. III, 55, zitiert bei Harnack: Die Mission und Ausbreitung des Christentums. Bd. I, S. 407.

2) Das Problem der Historizität Jesu braucht uns in diesem Zusammenhang nicht zu beschäftigen. Selbst wenn die urchristliche Verkündigung das Werk einer einzelnen Persönlichkeit gewesen wäre, so ist die Tatsache ihrer gesellschaftlichen Wirkung nur aus der Klasse, an die diese Verkündigung gerichtet war und von der sie aufgenommen wurde, zu verstehen und nur das Verständnis von deren psychischer Situation ist für uns hier wichtig. Es ist dabei gleichgültig, ob sie sich eine reale Persönlichkeit, die ihren Wünschen entspricht, zum Führer wählt, oder das Bild eines Führers, wie sie ihn sich wünscht, phantasiert.

„Die Vollendung des Gottesreiches werde erst eintreten, wenn er in Herrlichkeit auf des Himmels Wolken zum Gericht wiederkehren werde. Diese Wiederkunft in nächster Zeit hat Jesus kurz vor seinem Tode angekündigt und seine Jünger bei seinem Scheiden damit getröstet, daß er sofort in eine überweltliche Stellung bei Gott eintreten werde."[1] „Bedingung für den Eintritt in das Gottesreich ist erstlich die völlige Änderung des Sinnes, in welcher der Mensch die Lust dieser Welt, den Mammondienst und die Sorge um das irdische Leben wegwirft und bereit ist, alle Güter, die er besitzt, dahin zu geben, um seine Seele zu retten, sodann gläubiges Vertrauen auf die Gnade Gottes, die er dem Demütigen und Armen gewährt, und darum herzliche Zuversicht zu Jesus, als dem von Gott zur Verwirklichung des Gottesreiches auf Erden Berufenen und Erwählten. Die Verkündigung richtet sich demgemäß an die Armen, die Leidtragenden, die nach der Gerechtigkeit Hungernden und Dürstenden . . . und findet sie für den Eintritt und den Empfang der Güter des Gottesreiches besser vorbereitet, während sie den selbstzufriedenen Reichen und auf ihre Gerechtigkeit Stolzen, das Gericht der Verstockung und die Verdammnis in der ‚Hölle' prophezeit."[2]

Der Ruf, das Himmelreich ist nahe herbeigekommen (Matth. 10, 7), war der Kern der ältesten Predigt. Er war es, der die Massen der Leidenden und Unterdrückten zu enthusiastischer Hoffnung erregte. Man war in Aufbruchstimmung. Man glaubte, daß die Zeit nicht mehr ausreichen werde, das Christentum bei allen Heiden vor Einbruch der neuen Zeit zu verbreiten. Waren die Hoffnungen anderer Gruppen derselben Schicht der unterdrückten Masse auf die mit eigener Kraft zu vollziehende politische und soziale Umwälzung gerichtet, so war in der frühen christlichen Gemeinde der Blick ganz auf das große Ereignis, den wunderbaren Anbruch eines wunderbaren Zeitalters gewendet. Der Inhalt der urchristlichen Verkündigung ist kein wirtschaftliches oder sozial-reformerisches Programm, sondern die beglückende Verheißung einer nahen Zukunft, in der die Armen reich, die Hungernden satt wären und die Unterdrückten zur Herrschaft gelangten. Diese Hoffnung wurde im ganz realen und materiellen Sinne verstanden.[3]

Die Stimmung dieser ersten enthusiastischen Christen tritt deutlich in Lukas 6, 20 ff. hervor.

---

1) Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte. 1909, Bd. I, S. 76 f.
2) Harnack, a. a. O. S. 71 ff.
3) Vgl. Weiß: Das Urchristentum. S. 55.

„Selig seid ihr Armen, denn das Reich Gottes ist euer."

„Selig seid ihr, die ihr hier hungert, denn ihr werdet satt werden."

„Selig seid ihr, die ihr hier weinet, denn ihr werdet lachen."

„Selig seid ihr, so euch die Menschen hassen und sich absondern und schelten euch und verwerfen euern Namen als einen bösen, um des Menschen Sohnes willen, freuet euch alsdann und hüpfet, denn siehe, euer Lohn ist groß im Himmel. Desgleichen taten ihre Väter, die Propheten auch."

Aber dagegen:

„Wehe euch Reichen, denn ihr habt euren Trost dahin."

„Wehe euch, die ihr voll seid, denn euch wird hungern."

„Wehe euch, die ihr hier lacht, denn ihr werdet weinen und heulen."[1]

In diesen Äußerungen drückt sich nicht nur die ganze Sehnsucht und Erwartung der Unterdrückten und Armen auf eine neue und bessere, sie befriedigende Welt aus, sondern auch ihr ganzer Haß gegen die Autoritäten, die Reichen, Gelehrten und Mächtigen. Die gleiche Stimmung drückt die Geschichte vom armen Lazarus aus (Luk. 16, 19 ff.), oder der berühmte Ausspruch Jesu (Luk. 18, 24 f.): „Wie schwer werden die Reichen in das Reich Gottes kommen! Es ist leichter, daß ein Kamel gehe durch ein Nadelöhr, als daß ein Reicher in das Reich Gottes komme." Der Haß gegen den Pharisäer und Zöllner zieht sich wie ein roter Faden durch die Evangelien, so daß er das Bild des Pharisäers im Sinne dieses Hasses noch Jahrtausende bei allen christlichen Völkern gestaltet hat. Hören wir noch den Haß gegen die Reichen, wie er sich im Brief des Jakobus (Mitte des zweiten Jahrhunderts) darbietet (5, 1 f.). „Wohlan nun, ihr Reichen, weint und heult über euer Elend, das über euch kommen wird, euer Reichtum ist verfault, euere Kleider sind mottenfräßig geworden, euer Gold und Silber ist verrostet, und sein Rost wird euch zum Zeugnis sein und wird euer Fleisch fressen wie ein Feuer. Ihr habt euere Schätze gesammelt in den letzten Tagen, siehe, der Arbeiter Lohn, die euer Land eingeerntet haben, der von euch abgebrochen ist, der schreit, und das Rufen des Ernters ist gekommen vor die Ohren des Herrn Zebaoth, ihr habt wohl gelebt auf Erden und eurer Wohllust gelebt und eure Herzen geweidet am Schlachttag, ihr habt verurteilt den Gerechten und getötet, und er hat euch nicht widerstanden . . . So seid nur geduldig, liebe Brüder, bis auf die Zukunft des Herrn . . . Siehe, der Richter ist vor der Tür." Dieser Haß, von dem Kautsky mit Recht sagt: „Kaum je hat der Klassenhaß des modernen Prole-

1) Vgl. Matth. 5, 3 ff.

tariats solche Formen erlangt, wie der des christlichen",[1] ist uns bekannt. Es ist der Haß des Am-Haarez gegen den Pharisäer, des Zeloten und Sikariers gegen das wohlhabende und mittlere Bürgertum, der Leidenden und gequälten Stadt- und Landbevölkerung gegen die Herrschenden und Großen, wie er sich in den vorchristlichen Kämpfen und messianischen Schwärmereien ausgedrückt hatte.

Mit diesem Haß gegen die geistlichen und sozialen Autoritäten, dem Haß der Brüder gegen den Vater, hängt aufs engste ein wesentlicher Zug der sozialen und psychischen Struktur des Urchristentums zusammen: ihr demokratischer, brüderlicher Charakter. War die jüdische Gesellschaft jener Zeit charakterisiert durch einen alle gesellschaftlichen Beziehungen erfüllenden extremen Kastengeist, so ist die urchristliche Gemeinde eine freie Brüderschaft des armen Volkes, sie ist gleichgültig gegen Institutionen und Formeln. „Man sieht sich vor eine unlösliche Aufgabe gestellt, wenn man für die ersten hundert Jahre ein Bild der Verfassung zeichnen soll . . . Die Gesamtheit der Gemeinde ist verknüpft nur durch das gemeinsame Band des Glaubens und der Hoffnung und der Liebe. (Wir müssen hinzufügen: und des Hasses.) Nicht das Amt trägt die Person, sondern durchaus die Person das Amt . . . Fühlten sich die ersten Christen als Fremdlinge und Gäste auf Erden — wozu Institutionen von fester Dauer?"[2] Eine besondere Rolle spielte in dieser urchristlichen Brüderschaft die gegenseitige wirtschaftliche Hilfe und Unterstützung, ein „Liebeskommunismus", wie ihn Harnack nennt.

Wir sehen also: Träger des Christentums waren Menschen der armen, ungebildeten, unterdrückten Masse des jüdischen Volkes und später auch anderer Völker. An Stelle des immer unmöglicher werdenden Auswegs, ihre trostlose Lage mit realen Mitteln zu ändern, trat die phantasierte Erwartung, daß in nächster, kürzester Frist diese Änderungen eintreten werden, daß sie dann das bisher vermißte Glück, die bisher fehlende Befriedigung finden, die Reichen und Vornehmen aber das ihnen gebührende und gewünschte Unglück träfe. Die ersten Christen waren eine Brüderschaft gesellschaftlicher und wirtschaftlich gleich unterdrückter, von Hoffnung und Haß zusammengehaltener Enthusiasten.

Das was die Urchristen von den gegen die Römer kämpfenden Bauern und Proletariern unterschied, war nicht ihre psychische Grundhaltung. Die

1) Kautsky: Der Ursprung des Christentums. S. 345.
2) H. v. Schubert: Grundzüge der Kirchengeschichte. Tübingen 1904.

ersten Christen waren ebensowenig „demütig“ und gottergeben, ebensowenig von der Notwendigkeit und Unveränderlichkeit ihres Schicksals überzeugt und ebensowenig vom Wunsche beseelt von den Herrschenden geliebt zu werden, wie jene politischen und militärischen Kämpfer. Beide Gruppen haßten in gleicher Weise die herrschenden Väter, hofften in gleicher Stärke auf deren Sturz, den Anbruch ihrer eigenen Herrschaft und einer sie befriedigenden Zukunft. Der Unterschied liegt weder in den Voraussetzungen noch in Ziel und Richtung ihrer Wünsche, sondern nur in der Ebene, in der die Erfüllung der Wünsche versucht wird. Während die Zeloten und Sikarier in der Ebene der politischen Realität ihre Wünsche zu verwirklichen trachten, führt die völlige Aussichtslosigkeit einer Realisierung die Urchristen dazu, die gleichen Wünsche in der Phantasie zu gestalten. Der Ausdruck dieser Wunschphantasie war der urchristliche Glaube und speziell die urchristliche Phantasie von Jesus und seinem Verhältnis zum Vater-Gott.

Welches waren die Vorstellungen dieser ersten Christen von Jesus? „Der Inhalt des Glaubens der Jünger Jesu und die gemeinsame Verkündigung, welche sie untereinander verband, läßt sich in folgende Sätze zusammenfassen: Jesus von Nazareth ist der von den Propheten verheißene Messias. — Jesus, nach dem Tode durch göttliche Auferweckung zur Rechten Gottes erhöht, wird demnächst wiederkommen und das Reich sichtbar aufrichten. — Wer an Jesum als den Christ glaubt, in der Taufe die Sündenvergebung empfangen hat und in die Gemeinde aufgenommen ist, Gott als den Vater anruft, und in Kraft des Geistes Gottes nach den Geboten Jesu lebt, ist ein Heiliger Gottes und darf als solcher des ewigen Lebens und des Anteils am himmlischen Reich gewiß sein.“[1] „Jesus ist durch die Erhöhung Messias geworden.“ (Apost. 2, 36.) Es ist dies die älteste Lehre über Christus, die wir haben, und daher von hohem Interesse, um so mehr als sie später von anderen, weitergehenden Lehren verdrängt worden ist. Man nennt sie die adoptianische, weil hier ein Akt der Adoption angenommen wird. Adoption ist hier gebraucht im Gegensatz zur natürlichen Sohnschaft, die von Geburt an vorhanden ist. Es liegt also hier der Gedanke vor, daß Jesus nicht von Anfang an Messias oder, wie dafür auch gesagt werden kann, Sohn Gottes war, sondern daß er es erst geworden ist in einem bestimmten, scharf abgegrenzten Willensakt Gottes. Das drückt sich besonders darin aus, daß das Psalmwort (Psalm 2, 7) du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt, auf den Augenblick der Erhöhung bezogen

1) **Harnack**: Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. I, S. 87 f.

wird (Apost. 13, 33). Nach uralter semitischer Auffassung ist der König ein Sohn Gottes, sei es durch Abstammung oder wie hier durch Adoption am Tage der Thronbesteigung. Es ist also ganz aus orientalischem Geist gesagt, daß Jesus, als der zur Rechten Gottes Erhöhte, Sohn Gottes geworden ist. Dieser Gedanke klingt noch bei Paulus nach, obwohl bei ihm der Begriff des Sohnes Gottes schon einen anderen Sinn bekommen hatte. Römer 1, 3, 4 heißt es von dem Sohn Gottes, daß er „zur Seite Gottes in Macht eingesetzt" sei nach der Auferstehung von den Toten. Hier stoßen zwei verschiedene Formen der Vorstellung zusammen, der Sohn Gottes, der es von allem Anfang an war (Paulus) und Jesus, der nach der Auferstehung zum Sohne Gottes in Macht, d. h. zum königlichen Weltherrscher erhöht worden ist (Urgemeinde). Die harte Verbindung zwischen zwei Vorstellungen zeigt recht deutlich, daß hier zwei verschiedene Denkweisen aufeinander getroffen sind; die ältere, aus der Urgemeinde stammende, ist nun auch ganz folgerichtig darin, daß sie Jesus vor der Erhöhung als einen Menschen bezeichnet: „ein Mann von Gott aus bei euch beglaubigt durch Krafttaten und Zeichen und Wunder, die Gott durch ihn in eurer Mitte getan hat" (Apost. 2, 22). Man beachte, daß nicht er, sondern Gott die Wunder durch ihn getan hat. Er war das Organ Gottes. Diese Vorstellung herrscht auch zum Teil noch in der evangelischen Überlieferung, wo zum Beispiel die Leute nach der Heilung des Gelähmten Gott preisen (Mark. 2, 12). Insbesondere wird er als der Prophet gezeichnet, den Moses verheißen hat. „Einen Propheten wird euch Gott, der Herr, erwecken aus euren Brüdern wie mich" (Apostelg. 3, 23; 7, 37; 5. Buch Moses 18, 15).[1]

Wir sehen also, die Vorstellung, die die Urgemeinde von Jesus hatte, war die von einem Menschen, der von Gott auserwählt und von ihm zum Messias und zum Sohne Gottes erhoben worden ist. Dieser Christusglaube der Urgemeinde ähnelt in vielem den Vorstellungen des von Gott auserwählten Messias, der ein Reich der Gerechtigkeit und Liebe herbeiführt, wie sie in den jüdischen Volksmassen seit langem verbreitet waren. Nur in zwei Vorstellungen des neuen Glaubens liegen Momente, die etwas Spezifisches und Neues bedeuten: in der Tatsache seiner Erhöhung als Sohn Gottes, der zu seiner Rechten sitzt, und darin, daß dieser Messias nicht mehr der kraftvolle, siegreiche Held ist, sondern daß seine Bedeutung und Würde gerade in seinem Leiden, in seinem Kreuzestod liegt. Allerdings war der Gedanke eines sterbenden Messias oder auch Gottes nicht ganz

1) J. Weiß: Das Urchristentum. S. 85.

ohne Vorläufer im Volksbewußtsein. Jesaia 53 spricht von diesem leidenden Knecht Gottes. Auch das 4. Buch Esra kennt einen sterbenden Messias, allerdings doch in einer wesentlich anderen Gestalt, denn er stirbt erst nach vierhundert Jahren und nach seinem Sieg.[1] Eine ganz andere Quelle, durch die dem Volk die Vorstellung von einem sterbenden Gott geläufig gewesen sein mag, sind vorderorientalische Kulte und Mythen (Osiris, Attis und Adonis). „Das Schicksal des Menschen findet sein Urbild in der Passion eines Gottes, der auf Erden leidet, stirbt und wieder aufersteht. Dieser Gott wird an jener seligen Unsterblichkeit alle Teile nehmen lassen, welche in den Mysterien sich mit ihm vereinigen oder gar mit ihm identifizieren.“[2]

Vielleicht gab es auch jüdische Geheimtraditionen von einem sterbenden Gott oder sterbenden Messias, aber alle diese Vorläufer erklären doch nicht die ungeheure Wirkung, die plötzlich die Lehre vom gekreuzigten und leidenden Heiland auf die jüdische und bald auch heidnische Masse hatte.

In der Urgemeinde der Enthusiasmierten ist Jesus also ein Mensch, nach seinem Kreuzestod zu Gott erhoben, der in kurzer Zeit zurückkehren wird, um Gericht zu halten, die Leidenden glücklich zu machen und die Herrschenden zu bestrafen.

Wir haben jetzt soweit in die psychische Oberfläche der Träger des Urchristentums Einblick gewonnen, daß der Versuch des psychologischen Verständnisses dieser ersten christologischen Phantasien einsetzen kann. Die Menschen, die sich an dieser Phantasie berauschten, sind gequält, verzweifelt, voller Haß gegen jüdische und heidnische Unterdrücker, ohne Aussicht, eine bessere Zukunft real durchzusetzen. Da mußte eine Botschaft, die ihnen erlaubte all das zu phantasieren, was die Realität ihnen versagte, faszinierend wirken.

War den Zeloten nichts anderes übriggeblieben als im aussichtslosen Kampf zu sterben, so konnten sie von dem gleichen Ziel träumen, ohne daß die Realität ihnen im Augenblick die Aussichtslosigkeit ihrer Wünsche beweisen konnte. Der christlichen Botschaft kam die Bedeutung zu, daß sie die Tendenzen der Hoffnung und Rache in der Phantasie, die Wirklichkeit ersetzend, befriedigte und daß sie so zwar nicht den Hunger stillte,

1) Vgl. auch Psalm 22 und Hosea 6.

2) F. Cumont: Die orientalischen Religionen in ihrem Einfluß auf die europäischen Religionen des Altertums. Kultur der Gegenwart. 2. Aufl., 1923, I. III, 1; vgl. auch Weiß, a. a. O. S. 70.

aber eine nicht gering einzuschätzende Phantasiebefriedigung für die Unterdrückten brachte.[1]

Die psychoanalytische Untersuchung des Christusglaubens der Urgemeinde muß fragen: Was bedeutete die Phantasie vom sterbenden und dann zu Gott erhöhten Menschen den ersten Christen? Warum gewann diese Phantasie das Herz so vieler Tausenden in kurzer Zeit? Welches waren ihre unbewußten Quellen und welche Gefühlsbedürfnisse wurden durch sie befriedigt?

Zunächst das Wichtigste: Ein Mensch wird zu Gott erhoben, von ihm adoptiert. Hier liegt, wie Reik mit Recht bemerkt, der alte Mythos vom Sohnesputsch vor, also ein Ausdruck der Vater-Gott feindlichen Regungen. Wir verstehen jetzt, welche Bedeutung dieser Mythos für die Träger des Urchristentums haben mußte. Diese Menschen haßten ja glühend die Autoritäten, die ihnen im Leben mit „väterlicher" Macht entgegentraten. Die Priester, Gelehrten, Aristokraten, kurz alle Herrschenden, die sie vom Lebensgenuß ausschlossen und in ihrer Gefühlswelt die Rolle des strengen, verbietenden, drohenden und quälenden Vaters fortgesetzt haben, sie mußten auch diesen Gott hassen, der ein Verbündeter ihrer Unterdrücker war, der zuließ, daß sie litten und unterdrückt wurden. Sie wollen selbst herrschen,

1) Es muß hier eine Bemerkung über ein Problem eingeschaltet werden, das Gegenstand einer heftigen Polemik war, die Frage nämlich, inwieweit das Christentum als revolutionäre Klassenbewegung aufgefaßt werden kann. Kautsky hat im „Vorläufer des neuen Sozialismus" (Stuttgart 1895) und später in dem „Ursprung des Christentums" den Standpunkt vertreten, daß das Christentum eine proletarische Klassenbewegung sei, daß seine Bedeutung aber im wesentlichen in seinem praktischen Wirken, d. h. in seiner charitativen Tätigkeit und nicht in seinen „frommen Schwärmereien" gelegen habe. Kautsky übersieht vollkommen, daß der klassenmäßige Ursprung einer Bewegung durchaus nicht dazu führen muß, daß auch im Bewußtsein der Menschen wirtschaftliche und soziale Motive eine besondere Rolle spielen. Seine Verachtung für die historische Bedeutung frommer Schwärmereien zeigt nur seinen völligen Mangel an Verständnis für die Tragweite der Phantasiebefriedigung innerhalb des sozialen Prozesses und seine Interpretation des historischen Materialismus ist von solcher Banalität, daß es Tröltsch und Harnack leicht gemacht wird, den historischen Materialismus scheinbar zu widerlegen, indem sie, Kautsky folgend, in den Mittelpunkt der Fragestellung nicht das Problem der das Christentum bedingenden Klassenverhältnisse rücken, sondern das Problem, inwiefern diese Klassenverhältnisse auch im Bewußtsein und in der Ideologie der ersten Christen eine Rolle gespielt haben, beziehungsweise indem sie das Problem des sozialen und wirtschaftlichen Programms der ersten Christen als den Kernpunkt einer historisch-materialistischen Auffassung ansehen, statt des Problems der klassenmäßigen Bedingtheit gerade der „frommen Schwärmerei" und ihrer Funktion im Klassenkampfe, wie es hier versucht wird. Trotzdem er am eigentlichen Problem vorbeigeht, sind doch die klassenmäßigen Grundlagen des Urchristentums so deutlich, daß der gewundene Versuch, vor allem Tröltsch's in seinen „Soziallehren der christlichen Kirche" ihn wegzudisputieren und abzuschwächen, überdeutlich die politischen Tendenzen des Autors verrät.

wollen selbst die Herren sein und es erscheint ihnen doch aussichtslos, es in der Realität durchzusetzen und ihre jetzigen Herren mit Gewalt zu stürzen und zu vernichten. So befriedigen sie ihre Wünsche in einer Phantasie. Im Bewußtsein wagen sie es nicht, den väterlichen Gott zu schmähen. Der bewußte Haß gilt nur der herrschenden Schicht, nicht aber der erhöhten Vaterfigur, der göttlichen Person selber. Aber die unbewußte Feindseligkeit gegen den göttlichen Vater setzt sich in der Christusphantasie durch, indem sie einen Menschen an Gottes Seite setzen und zum Mitregenten Gott-Vaters machen. Dieser Mensch, der zu Gott wird und mit dem sie als Menschen sich identifizieren können, repräsentiert ihre eigenen Ödipuswünsche, ist Ausdruck ihrer unbewußten Feindseligkeit gegen Gott-Vater, denn wenn ein Mensch zu Gott werden kann, so ist Gott-Vater seiner väterlichen Vorzugsstellung des Einzigen und Unerreichbaren beraubt. Der Glaube an die Erhebung eines Menschen zu Gott ist also der Ausdruck der unbewußt in der Phantasie vollzogenen Beseitigung des göttlichen Vaters. Hier liegt die Bedeutung der Tatsache, daß der Glaube der Urgemeinde die adoptianische Lehre war, die Lehre von der Erhebung des Menschen zu Gott, denn gerade in dieser Lehre findet ja die Feindseligkeit gegen Gott ihren Ausdruck, während in der sich später immer mehr ausbreitenden und zur Herrschaft gelangenden Lehre von dem Jesus, der immer ein Gott war, sich die Eliminierung dieser feindseligen Wünsche gegen Gott ausdrückt, wovon später noch ausführlicher zu reden sein wird. Die Gläubigen identifizieren sich mit diesem Sohn und werden so in der Phantasie selbst Gott-Vater und sie können sich mit ihm identifizieren, weil er ein leidender Mensch ist wie sie. Hier liegt der Grund für die faszinierende Wirkung des leidenden und zu Gott erhobenen Menschen auf die Masse, weil nur mit einem Leidenden sie selbst sich identifizieren konnten. So wie er, waren ja Tausende vor ihnen selbst ans Kreuz geschlagen, gequält und gedemütigt worden. Wenn sie an den zu Gott erhobenen Gekreuzigten dachten, so war für ihr Unbewußtes dieser gekreuzigte Gott sie selbst. Die vorchristliche Apokalypse kannte einen siegreichen, starken Messias. Er war der Repräsentant der Wünsche und Phantasien einer zwar unterdrückten, aber bei weitem weniger leidenden und noch Siegeshoffnung tragenden Volksschicht. Die Schicht, aus der die Urgemeinde entstand und bei der das Christentum der ersten hundert bis hundertfünzig Jahre große Erfolge hatte, konnte sich mit einem solchen starken, mächtigen Messias nicht identifizieren, ihr Messias konnte nur ein leidender, gekreuzigter sein. Es kommt aber noch ein anderes Moment hinzu. Die Gestalt des leidenden Heilands ist dreifach determiniert,

einmal im eben besprochenen Sinn, zum andernmal aber dadurch, daß ein Stück der Todeswünsche gegen den Vater-Gott auf den Sohn verschoben wurde. In dem Mythos vom sterbenden Gott (Adonis, Attis, Osiris) war Gott selber der, dessen Tod man phantasierte. Im frühen Christusmythos wird der Vater im Sohn getroffen und getötet.

Endlich aber hat die Phantasie vom gekreuzigten Sohn noch eine dritte Funktion: indem sich die gläubigen Enthusiasten, beseelt von Haß und Todeswünschen, bewußt gegen die herrschenden jüdischen und römischen Autoritäten, unbewußt gegen Gott-Vater, mit dem Gekreuzigten identifizieren, erleiden sie selber den Kreuzestod und büßen so für ihre Todeswünsche gegen den Vater. Jesus sühnt durch seinen Kreuzestod die Schuld aller und die ersten Christen bedurften einer solchen Sühne in besonders hohem Maße, weil ein Urmotiv der menschlichen Seele, die Aggression und die Todeswünsche gegen den Vater auf Grund ihres Lebensschicksals in ihnen besonders lebendig war.[1]

Der Schwerpunkt der urchristlichen Phantasie scheint uns aber — im Gegensatz zum späteren katholischen Glauben, wie noch zu zeigen sein wird — nicht in der masochistischen Sühne durch Selbstvernichtung, sondern in der Beseitigung des Vaters in Identifizierung mit dem leidenden Jesus zu liegen.

Wir müssen zum vollen Verständnis des psychischen Hintergrundes des Christusglaubens daran denken, daß in jener Zeit das römische Imperium im wachsenden Maße erfüllt war vom Kaiserkultus, der sich über alle nationale Schranken hinweg durchsetzte. Er war psychologisch eng verwandt mit dem Monotheismus, der Glaube an einen gerechten, guten Vater, und wenn er von den herrschenden Schichten des römischen Reiches propagiert wurde, so war das vom Standpunkt dieser Schicht verständlich und konsequent. Wenn man von heidnischer Seite das Christentum häufig als Atheismus bezeichnete, so hatte man darin in einem tieferen psychologischen Sinn recht, denn dieser Glaube an den leidenden, zum Gott erhobenen Menschen war die Phantasie einer leidenden, unterdrückten Klasse, die die Herrschenden, Gott, Kaiser, Vater, beseitigen und sich selbst an ihre Stelle setzen wollte. Wenn zu den Hauptbeschuldigungen der Heiden gegen die Christen auch die gehörte, sie begingen ödipodäische Verbrechen, so war diese Beschuldigung real eine sinnlose Verleumdung, aber das Unbewußte der Verleumder hatte den unbewußten Sinn des Christusmythos gut ver-

1) Vgl. Freud: Totem und Tabu. Ges. Schriften, Bd. X, S. 184 ff.

standen, seine Ödipuswünsche, seine versteckte Feindschaft gegen Gott-Vater, Kaiser, Autorität.[1]

Es kommt zum Verständnis des Problems der späteren dogmatischen Entwicklung vor allem darauf an, das charakteristische der urchristlichen Christologie zu verstehen, ihren adoptianischen Charakter. Daß ein Mensch zu Gott erhöht wird, das ist ein Ausdruck der unbewußten vaterfeindlichen Regung dieser Masse, das bot die Möglichkeit einer Identifizierung und dem entsprach die Erwartung, daß bald das neue Zeitalter beginnen und die jetzt Leidenden und Unterdrückten zu Glücklichen und Herrschenden machen werde. Indem man sich mit Jesus, weil er der leidende Mensch war, identifizieren konnte und identifizierte, war die Möglichkeit einer Gemeindebildung ohne Autoritäten, Statuten und Bürokratie gegeben, geeint durch die Gemeinsamkeit der Identifizierung mit dem leidenden und zu Gott erhobenen Jesus. Der urchristliche adoptianische Glaube war geboren aus der Masse, war Ausdruck ihrer revolutionären Tendenzen, bot eine Befriedigung für ihre stärkste Sehnsucht und hieraus erklärt sich, warum er mit so außerordentlicher Schnelligkeit zur Religion auch der heidnischen unterdrückten Massen (wenn auch bald nicht ihrer allein) wurde.

IV) Die Wandlung des Christentums und das homousianische Dogma

Die frühen Glaubensvorstellungen über Jesus wandeln sich. Aus dem zu Gott erhobenen Menschen wird der Sohn Gottes, der immer Gott war, vor aller Schöpfung existierte, eins mit Gott und doch von ihm zu unterscheiden. Hat diese Veränderung der Vorstellungen von Jesus ebenso ihren sozialpsychologischen Sinn, wie wir ihn für den frühen adoptianischen Glauben nachweisen konnten? Eine Antwort auf diese Frage wird uns hier wieder die Untersuchung der Menschen geben, die zweihundert bis dreihundert Jahre später dieses Dogma schufen und an es glaubten, das Verständnis ihrer realen Lebenssituation, die Kenntnis ihrer psychischen Oberfläche.

Die wichtigste Frage ist zunächst, wer sind die Christen im Laufe der ersten nachchristlichen Jahrhunderte? Bleibt das Christentum die Religion

1) Auch die Beschuldigungen des Ritualmordes und der sexuellen Ausschweifungen finden die gleichen psychologischen Erklärungen.

der leidenden jüdischen Enthusiasten Palästinas, oder wer tritt an ihre Stelle und neben sie?

Die erste große Veränderung in der Schar der Gläubigen trat ein, als die christliche Propagandatätigkeit sich an die Heiden wandte und in einem großen Siegeszug Anhänger unter ihnen fast im ganzen römischen Reiche gewann. Diese nationale Veränderung unter den Anhängern des Christentums darf in ihrer Bedeutung gewiß nicht unterschätzt werden, aber sie spielte doch keine entscheidende Rolle, solange die soziale Zusammensetzung der christlichen Gemeinde sich nicht wesentlich veränderte, solange es weiter arme, gedrückte, ungebildete Menschen waren, erfüllt von gemeinsamem Leid, gemeinsamem Haß und gemeinsamer Hoffnung. „Das bekannte Urteil des Paulus über die korinthische Gemeinde gilt ohne Zweifel wie in der apostolischen Zeit so auch noch in der zweiten und dritten Generation für die weitaus meisten Gemeinden der Christenheit: Seht doch eure Berufung an, Brüder, da sind nicht viele Weise nach dem Fleisch, nicht viel Mächtige, nicht viel vornehme Leute, sondern was der Welt für töricht gilt, hat Gott auserwählt, die Weisen zu beschämen und was der Welt für schwach gilt, das starke zu beschämen, und was der Welt für unedel gilt und verachtet ist, hat Gott auserwählt, was nichts ist, um zunichte zu machen, was etwas ist.“[1] (1. Kor. 1, 26—28.)

Aber wenn auch die überwiegende Mehrzahl der Anhänger, die Paulus im ersten Jahrhundert für das Christentum gewann, noch Leute der untersten Volksschicht, kleine Handwerker, Sklaven, Freigelassene, waren, so beginnt doch schon langsam ein anderes soziales Element, Gebildete und Wohlhabende, in die Gemeinden einzudringen. Paulus selbst war ja der erste christliche Führer, der nicht mehr der proletarischen Schicht entstammte. Er war Sohn eines wohlhabenden römischen Bürgers, war Pharisäer gewesen, also einer der Intellektuellen, die die Christen verachteten und von ihnen gehaßt wurden. „Er war nicht ein der Staatsordnung fremd oder gehässig gegenüberstehender Proletarier, der kein Interesse an ihrem Bestand hat, der auf ihre Zertrümmerung hofft. Er stand den Mächtigen der Verwaltung und des Rechts von Hause aus zu nahe, hatte zu viel Erfahrung von dem Segen der heiligen Ordnung gemacht, um nicht von dem ethischen Wert des Staates ganz anders überzeugt zu sein, als etwa ein Mitglied der heimischen Zelotenpartei, oder auch als seine pharisäischen Parteigenossen, die in der Römerherrschaft höchstens das geringere Übel sahen gegenüber den halb-

1) Knopf, a. a. O. S. 64.

jüdischen Herodianern."[1] Paulus hat mit seiner Propaganda zwar zweifellos in erster Linie die untersten Volksschichten ergriffen, aber sicherlich auch schon einzelne Wohlhabende und Gebildete, vor allem Kaufleute, die durch ihre Wanderungen und Reisen überhaupt für die Ausbreitung des Christentums von entscheidender Bedeutung geworden sind.[2] Aber bis weit ins zweite Jahrhundert hinein gehört ein wesentliches Element in den Gemeinden den niederen Schichten an und bildete dort die große Mehrheit. Das beweisen einzelne Stellen aus der Quellenliteratur, der Zuschnitt der altchristlichen Ethik, einzelne Erbauungsschriften, die — wie der Jakobusbrief oder die Johannes-Apokalypse — flammenden Haß gegen die Mächtigen und Reichen atmen, die kunstlose Form solcher Stücke jener Literatur, die Gesamtrichtung der Eschatologie, die alle zeigen, „daß die Gemeinden auch des nachapostolischen Zeitalters wesentlich aus Kreisen armer und unfreier Leute gebildet wurden".[3]

1) I. Weiß, a. a. O. S. 132.

2) Vgl. Knopf, a. a. O. S. 70.

3) Knopf, a. a. O. S. 69 ff. — Den ethischen Rigorismus und die Feindseligkeit gegen das bürgerliche Leben zeigen noch die Anordnungen des heiligen Hippolyt c. 41: (zitiert bei Harnack: „Die Mission und Ausbreitung des Christentums", Band I, S. 300.) „Es müssen die Berufstätigkeiten und Geschäfte derer, die in die Kirche aufgenommen werden sollen, geprüft und ihre Natur und Art festgestellt werden. Wenn einer ein Kuppler ist, d. h. Huren Unterstand gibt, so soll er es lassen oder abgewiesen werden. Wenn einer ein Bildhauer oder Maler ist, soll ihm bedeutet werden, keine Idole zu machen. Sie sollen es lassen oder abgewiesen werden. Wenn einer ein Schauspieler ist, oder Vorstellungen im Theater gibt, soll er es lassen oder abgewiesen werden. Wenn einer Elementarlehrer ist, so ist es gut diese Beschäftigung aufzugeben. Wenn er aber sein Handwerk versteht, mag sie ihm nachgesehen werden. Wer Gladiator ist oder Gladiatorenlehrmeister oder provisionsmäßiger Tierkämpfer oder angestellter Diener bei Gladiatorenspielen soll es lassen oder abgewiesen werden. Dem als Gendarm funktionierenden Soldaten ist das Töten zu untersagen. Wird es ihm befohlen, so darf er es doch nicht auf sich nehmen, auch darf er nicht schwören. Will er dem nicht folgen, so ist er abzuweisen. Wer das richterliche Schwert führt oder Bürgermeister ist, mit dem Purpur bekleidet, soll es lassen oder abgewiesen werden. Wenn ein Katechumen oder Getaufter Soldat werden will, soll er abgewiesen werden, denn er hat Gott verachtet. Die Hure, der Päderast, wer sich entmannt hat oder unausstehbare Dinge treibt, soll abgewiesen werden, denn er ist befleckt . . . Beschwörer, Astrologen, Wahrsager, Traumdeuter, ferner die, welche die Massen erregen oder die Kleiderfransen zerreißen — das sind die Bellisten oder die, welche Amulette machen, sollen es lassen oder abgewiesen werden. Die Sklavin und Konkubine, wenn sie ihre Kinder aufgezogen haben und nur mit ihrem Herrn in Verbindung stehen, sollen ‚hören' dürfen. Steht es anders, so sind sie abzuweisen. Wer eine Konkubine hat, soll sie lassen und eine Gattin nach dem Gesetze freien, will er nicht, so ist er abzuweisen. Wenn wir hier etwas übersehen haben, so wird die Praxis euch belehren, denn wir alle haben den Heiligen Geist."

Etwa von der Mitte des zweiten Jahrhunderts an beginnt das Christentum immer mehr Anhänger unter den mittleren und höheren Bevölkerungsschichten des römischen Imperiums zu gewinnen. Vor allem waren es die Frauen der vornehmen Stände und Kaufleute, die für die Propaganda sorgten, in deren Kreisen das Christentum sich ausbreitete und von wo es weiter in die Kreise der herrschenden Aristokratie allmählich eindrang. Am Ende des zweiten Jahrhunderts schon hatte das Christentum aufgehört nur die Religion von besitzlosen Handwerkern und Sklaven zu sein. Und als es unter Konstantin Staatsreligion wurde, da war es inzwischen die Religion weiter Kreise der im römischen Imperium herrschenden Klasse geworden.[1]

1) Knopf gibt am Beispiel der römischen Gemeinde ein Bild von der Entwicklung der sozialen Zusammensetzung der christlichen Gemeinde in den ersten drei Jahrhunderten. Wenn Paulus im Brief an die Philipper 4, 22 „sonderlich die aber von des Kaisers Hause" grüßen läßt, so zeigt das, daß unter den Sklaven und Beamten des kaiserlichen Haushalts damals Christen zu finden sind. Die bei Tacitus (Anal. XV, 44) erwähnten, von Nero gegen die Christen verhängten Todesstrafen, wie Einnähen in Fellen, Hundehetze, Kreuzigung, lebende Fackel, die nur gegen *humiliores*, nicht gegen *honestiores* (Vornehme) gebraucht werden durften, zeigen, daß die Christen dieser Epoche noch im wesentlichen den niedersten Schichten angehörten, wenn sich auch einzelne Reiche und Vornehme ihnen schon zugesellt haben mögen. Wie sehr die Zusammensetzung im nachapostolischen Zeitalter sich geändert hat, zeigt eine von Knopf zitierte Stelle 1. Clemens 38, 2: „der Reiche soll dem Armen Hilfe bieten und der Arme soll Gott Dank sagen, daß er ihm jemand gegeben hat, durch den seinem Mangel abgeholfen werden kann." Man merkt hier keine Spur von jener Animosität gegen die Reichen, die andere Schriftstücke durchweht. So kann man in einer Gemeinde sprechen, in der reichere und vornehmere Leute nicht allzuselten sind und auch ihre Pflichten den Armen gegenüber erfüllen (Knopf, a. a. O. S. 65). Aus der Tatsache, daß Domitian acht Monate vor seinem Tode (96) seinen Vetter, Konsul Titus Flavius, hinrichten ließ, dessen erste Frau in die Verbannung schickte, ihn wahrscheinlich, die Frau bestimmt, wegen Zugehörigkeit zum Christentum, zeigt, daß sogar schon am Ende des ersten Jahrhunderts das Christentum in Rom bis ins Kaiserhaus hinauf vorgedrungen war. Die wachsende Schar von reichen und vornehmen Christgläubigen schuf natürlich allerhand Spannungen und Differenzen in der Gemeinde. Zu solchen Differenzen war es schon früh in bezug darauf gekommen, ob christliche Herren ihre christlichen Sklaven freilassen sollten. Das zeigt uns die Ermahnung des Paulus an die Sklaven, sie dürften ihre Freilassung nicht verlangen. Nachdem aber im Laufe der Entwicklung das Christentum immer mehr zum Glauben der Herrschenden wurde, mußten diese Spannungen noch wachsen. „Die Reichen fraternisierten nicht allzusehr mit den Sklaven, Liberten und Proletariern, besonders nicht in der Öffentlichkeit. Die Armen dagegen sehen die Reichen als halb dem Teufel gehörend an." (Knopf, a. a. O. S. 81.) Ein gutes Bild von der veränderten sozialen Zusammensetzung gibt Hermas (Hermas sim. IV, 5). „Die viele Geschäfte haben, sündigen viel, weil sie stets von der Sorge um ihre Geschäfte getrieben werden und ihres Herrn Dienst garnicht tun." (sim. VIII, 9.) „Diese sind zwar zum Glauben gekommen, aber auch reich geworden und bei den Heiden zum Ansehen gelangt. Sie haben sich mit großer Überhebung umkleidet, haben die Wahrheit verlassen, und sie haben sich nicht mehr an die Gerechten ge-

Zweihundertfünfzig bis dreihundert Jahre nach der Entstehung des Christentums sind die Menschen, die diesem Glauben angehören, von ganz anderer Art. Es sind nicht mehr Juden mit dem für dieses Volk wie bei keinem andern heftigen Glauben an eine bald einsetzende messianische Zeit, sondern Griechen, Römer, Syrier, Gallier, kurz Angehörige aller Nationen des römischen Kaiserreichs. Wichtiger als diese nationale Verschiebung ist die soziale. Zwar bilden Sklaven und Handwerker und Lumpenproletarier, also die Masse der niederen Bevölkerungsschicht, auch weiterhin die Basis der Gemeinde, aber der Christusglaube ist gleichzeitig auch die Religion der vornehmen und herrschenden Klasse des römischen Weltreichs geworden.

Im Zusammenhang mit dieser Veränderung der sozialen Struktur der christlichen Gemeinde muß noch ein Blick auf die allgemeine wirtschaftliche und politische Situation des römischen Imperiums, die sich im gleichen Zeitraum grundlegend gewandelt hatte, geworfen werden. Die nationalen Unterschiede innerhalb des Weltreichs schwanden immer mehr. Auch der Fremdnationale konnte römischer Bürger werden (Edikt Caracallas 212). Der Kaiserkultus bildete gleichzeitig ein einigendes und die nationalen Differenzen nivellierendes Band. Die wirtschaftliche Entwicklung ist charakterisiert durch einen Prozeß langsamer, aber fortschreitender Feudalisierung. „Die neuen Verhältnisse, wie sie sich seit dem Ende des dritten Jahrhunderts konsolidiert haben, kennen keine freie Arbeit mehr, sondern nur noch den Arbeitszwang in den erblich gewordenen Ständen, bei der Landbevölkerung, den Kolonien, wie bei den Handwerkern, den Zünften und ebenso bekanntlich bei den zu Hauptträgern der Steuerlast gewordenen Ratsherren. So ist der Kreislauf geschlossen. Die Entwicklung kommt auf den Punkt zurück, von dem sie ausgegangen war. Die mittelalterliche Weltordnung tritt zum zweitenmal die Herrschaft an.“[1]

---

halten, sondern mit den Heiden zusammengelebt.“ (sim. IX, 20.) „Besonders die Reichen hielten sich schwer zu den Knechten Gottes, weil sie fürchteten, von ihnen mit etwas angegangen zu werden.“ „In offenkundiger Weise scheinen sich freilich Reiche und Vornehme, die Leute von Geblüt und Mitteln erst in den Zeiten nach den Antoninen der römischen Gemeinde angeschlossen zu haben, wie in einer bekannten Eusebstelle richtig angenommen wird, wo wir erfahren, daß zur Zeit des Comodus, als man anfing mild gegen die Christen zu werden und die Kirchen des ganzen Erdkreises Frieden hatten, viele von ihnen wie in Rom gar sehr durch Reichtum und Abkunft hervorleuchteten, sich gemeinsam ganze Häuser und ganze Geschlechter an ihr Heil anschlossen‘. (Euseb. Kg. V, 21, 1.) Damit hatte in der Welthauptstadt das Christentum aufgehört, vorwiegend eine Religion der Armen und Sklaven zu sein. Seine Anziehungskraft äußerte sich von da ab in den verschiedenen Schichten des Besitzes und der Bildung.

1) Eduard Meyer: Sklaverei im Altertum. Kleine Schriften, 2. Aufl., 1924, Bd. I, S. 81.

Der politische Ausdruck dieser ins Ständische, Naturalwirtschaftliche gehenden, beziehungsweise niedergehenden Wirtschaft war die absolute Monarchie, wie sie von Diokletian und Konstantin geformt wurde. Es wurde ein hierarchisches System geschaffen mit unendlichen Abhängigkeiten und der Person des göttlichen Kaisers an der Spitze, dem die Masse im Kaiserkultus ihre Verehrung und Liebe zollen sollte. Das römische Imperium wurde in verhältnismäßig kurzer Zeit zu einem feudalen Klassenstaat mit festgefügter Ordnung, in dem die untersten Schichten keinen Aufstieg zu erwarten hatten, weil der Stillstand beziehungsweise Rückgang der Produktivkräfte eine fortschrittliche Entwicklung unmöglich machte. Das gesellschaftliche System war stabilisiert und wurde von oben geregelt und alles kam darauf an, dem Einzelnen, der unten stand, das Sichabfinden mit seiner Situation zu erleichtern.

Dies war also in großen Zügen die Lage der Gesellschaft des römischen Imperiums vom Anfang des dritten Jahrhunderts an, und die Wandlung, die das Christentum und speziell die Vorstellung von Christus und seinem Verhältnis zu Gott-Vater von seiner Frühzeit an bis zu dieser Epoche durchgemacht hat, ist in erster Linie aus dieser sozialen und der von ihr bedingten psychischen Veränderung und der neuen soziologischen Funktion, die das Christentum übernehmen mußte, zu verstehen. Es heißt also den Kern der Dinge völlig übersehen, wenn man davon spricht, daß „das" Christentum sich verbreitet und die große Mehrheit der Bevölkerung des römischen Reichs für seine Gedanken gewonnen habe. Es war vielmehr aus einer Religion eine andere geworden, nur daß die neue (katholische) Religion gute Gründe hatte, gerade diese Veränderung zu verschleiern.

Es soll zunächst dargestellt werden, welche Wandlung das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten durchmachte und wie die neue Religion im Gegensatz zur alten aussah.

Beginnen wir mit dem Wichtigsten. Die eschatologischen Erwartungen, die das Zentrum des Glaubens und der Hoffnung der Urgemeinde dargestellt hatten, schwanden mehr und mehr. Der Kern der Missionspredigt der Urgemeinde war, „das Reich ist nahe". Man hatte sich darauf vorbereitet, hatte erwartet, es selbst noch zu erleben, und bezweifelt, ob es in der Kürze der Zeit noch gelingen würde, der Mehrzahl der Heiden vor Anbruch des neuen Reiches die christliche Lehre zu verkünden. Noch Paulus' Glaube ist von eschatologischen Hoffnungen erfüllt, aber der Termin beginnt sich bei ihm schon zu verschieben und in die Ferne zu rücken. Für ihn ist durch die Erhöhung des Messias die Endvollendung gesichert

und der letzte Kampf, der noch erfolgen muß, verliert gegenüber dem schon Geschehenen an Bedeutung. Aber mehr und mehr schwindet in der weiteren Entwicklung der Glaube an die unmittelbare Aufrichtung des Reiches. Wir gewahren, ohne daß ein plötzlicher Sprung festzustellen wäre, das allmähliche „Ausströmen eines ursprünglichen Elementes, des enthusiastisch-apokalyptischen, d. h. des sicheren Bewußtseins von dem unmittelbaren Besitze des göttlichen Geistes und der die Gegenwart besiegenden Zukunftshoffnungen".[1]

Waren beide Auffassungen, die eschatologische und die spirituelle in der Anfangszeit des Christentums noch miteinander verbunden gewesen, wobei allerdings der Hauptakzent auf die eschatologische fiel, so fallen sie allmählich auseinander. Die eschatologische Hoffnung tritt mehr und mehr zurück, der Schwerpunkt des christlichen Glaubens rückte von der Hoffnung auf die zukünftige Ankunft Christi ab und „mußte dann notwendigerweise auf die erste Ankunft fallen, kraft welcher das Heil für die Menschen und die Menschen für das Heil bereitet seien".[2] Der Prozeß des Ausströmens des urchristlichen Enthusiasmus und dessen Unterdrückung, durch welche das zweite Jahrhundert des Christentums charakterisiert ist, findet schon in diesem Jahrhundert seine Vollendung. Zwar hat es damals wie durch die ganze spätere Geschichte des Christentums (von den Montanisten bis zu den Wiedertäufern) stets Versuche gegeben, den alten christlichen Enthusiasmus, die eschatologische Erwartung zu erneuern, Versuche, die von solchen Schichten ausgingen, die in ihrer wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und psychischen Situation, als Unterdrückte und nach Freiheit Strebende, den ersten Christen glichen. Aber die Kirche wurde mit diesen revolutionären Versuchen fertig, seitdem sie im Laufe des zweiten Jahrhunderts den ersten entscheidenden Sieg davongetragen hatte. Von dieser Zeit an lag der

1) Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 1, S. 55 f. — Harnack weist nachdrücklich darauf hin, wie ursprünglich vom Zweck der Erscheinung Christi oder vom religiösen Heilsgut zwei einander verbundene Ansichten herrschen. „Das Heilsgut war nämlich einerseits aufgefaßt als Anteil an dem demnächst erscheinenden herrlichen Reiche Christi und dieser sicheren Aussicht gegenüber gilt alles andere als ein vorläufiges. Anderseits wird aber auf die Bedingungen und die durch Christus bewirkten Veranstaltungen Gottes reflektiert, die die Menschen erst befähigen, zunächst Anteil zu erwerben respektive seiner sicher zu werden. Hier ist es die Sündenvergebung, die Gerechtigkeit, der Glaube, die Erkenntnis usw., die in Betracht kommen und diese Güter können selbst als das Heilsgut gelten, sofern sie das Leben im Reiche Christi, oder genauer, das ewige Leben zur sicheren Folge haben." (Harnack, a. a. O. S. 148.)

2) Harnack, a. a. O. S. 148.

Schwerpunkt nicht in dem Rufe, „das Reich ist nahe", in der Erwartung, es werde binnen kurzem zum Anbruch des Gerichts und zur Wiederkehr Jesu kommen, der Blick der Christen war nicht mehr auf die Zukunft, nicht mehr auf die Geschichte, nicht mehr auf die Zeit, sondern er war rückwärts gewendet. Das Entscheidende war schon geschehen. Die Erscheinung Jesu hatte das Wunder schon bedeutet. Die wirkliche geschichtliche Welt brauchte sich nicht mehr zu ändern, äußerlich konnte alles bleiben wie es war, Staat, Gesellschaft, Recht, Wirtschaft, denn das Heil war ein Innerliches, Geistiges, Unhistorisches, Individuelles geworden, garantiert durch den Glauben an Jesus. Die Hoffnung auf die reale historische Erlösung ist ersetzt durch den Glauben an die schon vollzogene geistige, individuelle. An die Stelle des historischen Interesses ist das kosmologische Interesse getreten. Hand in Hand damit geht das Verblassen der ethischen Forderungen. Das erste Jahrhundert des Christentums war charakterisiert durch rigorose ethische Postulate, durch den Glauben, daß die christliche Gemeinde vor allem ein Bund zu einem heiligen Leben sei. An die Stelle dieses praktischen ethischen Rigorismus tritt das durch die Kirche gespendete Gnadenmittel. Im engsten Zusammenhang mit dem Verzicht auf die ursprüngliche strenge ethische Praxis, steht die wachsende Annäherung der Christen an den Staat. „Das zweite Jahrhundert des Bestehens christlicher Gemeinde zeigt bereits auf allen Linien eine Entwicklung, die sich dem Staate und der Gesellschaft entgegenbewegt".[1] Und auch die gelegentlichen Verfolgungen der Christen durch den Staat änderten an der wachsenden Annäherung der Christen an den Staat nicht das geringste. Wohl gab es hier und da Versuche, die alte, dem Staat und bürgerlichen Leben feindselige rigoristische Ethik durchzusetzen. „Allein die große Mehrzahl der Christen und vor allem die leitenden Bischöfe entschieden sich anders. Es genügt, Gott im Herzen zu haben und ihn dann zu bekennen, wenn ein offenes Bekenntnis vor der Obrigkeit unvermeidlich ist. Es genügt, den wirklichen Götzendienst zu fliehen, im übrigen darf der Christ in jedem ehrlichen Beruf bleiben, darf in demselben sich auch äußerlich mit dem Götzendienst berühren und soll klug und vorsichtig handeln, so daß er weder sich selbst befleckt, noch eine Befleckung über sich und andere heraufbeschwört. Diese Haltung nahm die Kirche seit Anfang des dritten Jahrhunderts überall an. Der Staat gewann dadurch zahlreiche ruhige, pflichttreue und gewissenhafte Bürger,

1) Harnack: Kirche und Staat bis zur Gründung der Staatskirche. Kultur der Gegenwart. I, 4, 1; 2. Aufl., S. 239.

die, weit entfernt ihm Schwierigkeit zu machen, vielmehr die Ordnung und den Frieden in der Gesellschaft stützten ... Somit entwickelte sich die Kirche, indem sie ihre streng ablehnende Haltung gegenüber der ‚Welt‘ aufgab, zu einer staatserhaltenden und staatsverbessernden Macht. Darf man eine moderne Erscheinung zum Vergleich herbeiziehen, die weltflüchtigen Fanatiker, die auf den himmlischen Zukunftsstaat warteten, wurden zu Revisionisten der bestehenden Lebensordnung.“[1]

Diese ganze grundlegende Wandlung des Christentums von der Religion der Unterdrückten zur Religion der Herrschenden und der von ihnen gegängelten Masse, von der Erwartung auf den bevorstehenden Anbruch des Gerichts und des neuen Zeitalters zum Glauben an die schon vollzogene Erlösung, vom Postulat eines reinen sittlichen Lebens zur Gewissensbefriedigung durch die kirchlichen Gnadenmittel, von der Feindseligkeit gegen den verhaßten Staat zum innigen Pakt mit ihm, steht im engsten Zusammenhang mit der nun noch zu nennenden letzten großen Veränderung: Das Christentum, das die Religion einer Gemeinschaft gleicher Brüder war, ohne Hierarchie und Bürokratie, wird zur Kirche, zum Spiegelbild der absolutistischen Monarchie des römischen Imperiums. Fehlte im ersten christlichen Jahrhundert noch ganz eine fest umgrenzte äußere Autorität in den Gemeinden, die dementsprechend auf Selbständigkeit und Freiheit des einzelnen Christen in bezug auf Glaubensdinge aufgebaut waren, so ist das zweite Jahrhundert schon charakterisiert durch die allmähliche Ausbildung eines kirchlichen Verbandes mit autoritativen Führern und dementsprechend durch die Etablierung einer kirchlich-wissenschaftlichen Glaubenslehre, der sich der einzelne Christ zu unterwerfen hatte. Ursprünglich war es nicht die Kirche, sondern Gott allein, der Sünden vergeben konnte. Später: „*Extra ecclesiam nulla salus*“, die Kirche allein schützt vor der selbstsicheren Unseligkeit. Sie wird als Institution kraft ihrer Ausstattung heilig, die moralische Anstalt, die für das Heil erzieht. Diese Funktion ist an den Priester gebunden, speziell an den Episkopat, „der in seiner Einheit die Rechtmäßigkeit der Kirche garantiert und die Kompetenz der Sündenvergebung erhalten hat“. (Cypr. ep. 69, 11.) „Erst durch den neuen Kirchenbegriff ... hat die Scheidung von Klerikern und Laien grundlegende religiöse Bedeutung erhalten. Die Gewalt, welche die Priester und Bischöfe ausübten, sind durch ihn fixiert und geheiligt worden“.[2] Diese Umwandlung der freien Brüdergemeinde in eine hierarchi-

1) **Harnack**, a. a. O. S. 143.
2) **Harnack**: Lehrbuch der Dogmengeschichte. S. 454 f.

sche Organisation zeigt deutlich, welche psychische Veränderung vor sich gegangen ist. Waren die ersten Christen erfüllt von Haß und Verachtung für die gebildeten Reichen und Herrschenden, kurz für alle Autoritäten, so waren die Christen vom dritten Jahrhundert an erfüllt von Verehrung, Liebe und Anhänglichkeit an die neuen Autoritäten, die Priester.

So wie sich das Christentum in jeder Hinsicht in den ersten drei Jahrhunderten seines Bestehens gewandelt und eine neue, der ursprünglichen entgegengesetzte Religion geworden war, so auch in Hinsicht auf den Glauben und die Vorstellung von Jesus. Im frühen Christentum herrschte die adoptianische Lehre, d. h. der Glaube, daß der Mensch Jesus zu Gott erhoben worden sei. Die Auffassung vom Wesen Jesus geht mit der fortschreitenden Entwicklung der Kirche immer mehr zum pneumatischen Standpunkt über. Nicht ein Mensch wird zu Gott erhoben, sondern ein Gott läßt sich zu den Menschen herab. Das ist die Grundlage der neuen Christusvorstellung, bis sie dann in der vom Nizeanischen Konzil angenommenen Lehre des Athanasius ihren Höhepunkt findet: Jesus, der Sohn Gottes, aus dem Vater vor allen Weltzeiten geboren, eines Wesens mit dem Vater. Die arianische Ansicht, daß Jesus und Gott-Vater zwar wesensgleich aber nicht wesenseins (identisch) seien, wird abgelehnt zugunsten der logisch widersinnigen These, daß zwei Wesen, Gott und sein Sohn, doch nur eines seien, also der These von einer Zweiheit, die gleichzeitig Einheit ist. Welches ist der Sinn dieser Veränderung in der Vorstellung von Jesus und seinem Verhältnis zu Gott-Vater, und in welchem Zusammenhang steht die Wandlung des Dogmas mit der Wandlung der ganzen Religion?

Das frühe Christentum war autoritäts- und staatsfeindlich. Es befriedigte in der Phantasie die revolutionären, vaterfeindlichen Wünsche der untersten unterdrückten Schichten. Das Christentum, das dreihundert Jahre später zur offiziellen Religion des römischen Imperiums erhoben wurde, hat eine völlig andere soziale Funktion. Es soll eine Religion der Führer und der Geführten zugleich sein, der herrschenden Klasse und der von ihr Beherrschten. Das Christentum erfüllt die Funktion, die Kaiser- und Mithraskult nicht annähernd so gut erfüllen konnte, die große Masse in das absolutistische System des römischen Imperiums einzuordnen. Die revolutionäre Situation, wie sie bis in das zweite Jahrhundert nach Christus geherrscht hatte, war verschwunden. Es tritt der wirtschaftliche Rückgang ein. Das Mittelalter begann sich zu entwickeln. Die wirtschaftliche Situation führte zu einem System von sozialen Bindungen und Abhängigkeiten, das politisch im System

des römischen byzantinischen Absolutismus gipfelte. Das neue Christentum stand unter der Führung der herrschenden Klasse. Das neue Jesusdogma war von ihr und ihren intellektuellen Vertretern, nicht von der Masse geschaffen und formuliert. Das Entscheidende war die Wandlung von der Vorstellung des zu Gott erhobenen Menschen zu der von dem zum Menschen gewordenen Gott.

Indem die neue Vorstellung von dem Sohne, der zwar ein zweites Wesen neben Gott, aber doch eins mit ihm ist, die Spannung zwischen Gott und seinem Sohn in eine Harmonie verwandelt, indem sie die Vorstellung vermied, daß ein Mensch Gott werden könne, eliminierte sie den vaterfeindlichen, revolutionären Charakter der alten Formel. Das in der alten Formel enthaltene Ödipusverbrechen, die Beseitigung des Vaters dadurch, daß sich der Sohn an seine Stelle setzt, wird im neuen Christentum ausgemerzt. Der Vater bleibt in seiner Stellung unangetastet und kein Mensch, sondern sein eingeborener und vor aller Schöpfung existierender Sohn rückt neben ihn. Jesus wird selber Gott, ohne Gott zu stürzen, weil er immer schon ein Bestandteil Gottes war. Bis hieher verstehen wir aber nur das Negative, warum Jesus nicht mehr der zu Gott erhobene, an die Seite des Vaters gesetzte Mensch sein darf. Dem Bedürfnis nach Anerkennung des Vaters, nach passiver Unterordnung unter ihn, hätte aber auch der große Konkurrent des Christentums, der Kaiserkult, genügt. Warum siegte nicht er, sondern das Christentum als Staatsreligion des römischen Imperiums? Weil das Christentum eine Qualität hatte, die es für die soziale Funktion, die es erfüllen sollte, überlegen machte. Das war der Glaube an den gekreuzigten Sohn Gottes. Mit ihm konnten sich auch weiterhin die leidenden und gedrückten Massen identifizieren. Aber die Phantasiebefriedigung war nun eine andere geworden. Die Masse identifiziert sich mit dem Gekreuzigten nun nicht mehr, um in der Phantasie die Entthronung des Vaters vorzunehmen, sondern um dessen Liebe und Gnade zu genießen. Daß der Mensch Gott wird, war Ausdruck der aggressiven, aktiven vaterfeindlichen Tendenzen. Daß Gott zum Mensch ward, wurde Ausdruck der zärtlichen passiven Bindung an den Vater. Die Masse fand ihre Befriedigung daran, daß ihr Repräsentant, der gekreuzigte Jesus, gleichsam im Rang erhöht war, ein präexistenter Gott selber. So wie man nicht mehr auf eine bald eintretende geschichtliche Veränderung wartete, sondern glaubte, daß die Erlösung schon geschehen, das Erhoffte schon eingetreten sei, so hatte man auf die vaterfeindliche Phantasie verzichtet und statt deren eine andere, die harmonisierende des vom Vater freiwillig neben sich gesetzten Sohnes

geschaffen. Hier liegt der Kern der Bedeutung des logischen Widersinns des Trinitätsdogmas.[1]

Der logische Widersinn ist der Ausdruck eines soziologischen, d. h. der Veränderung der sozialen Funktion des Christentums. Aus einer Religion von Empörern und Revolutionären wurde eine Religion der herrschenden Klasse, bestimmt, die Masse zu gängeln und zu führen. Indem man aber den alten revolutionären Repräsentanten beibehielt, befriedigte man auf eine neue Weise die Gefühlsbedürfnisse der Masse. An Stelle einer aktiven Vaterfeindschaft war die Formel der passiven Unterordnung getreten. Man braucht den Vater nicht zu beseitigen, denn der Sohn war ja schon von Anfang an mit Gott gleich, eben weil ihn der Vater selbst aus sich heraus entlassen hatte. In dieser Tatsache der Möglichkeit der Identifizierung mit einem leidenden, aber doch von Anfang an im Himmel weilenden Gott und der gleichzeitigen Eliminierung der vaterfeindlichen Tendenzen dieses Repräsentanten liegt der Grund für den Sieg des Christentums über den Kaiserkultus. Und dieser veränderten Einstellung entsprach auch die oben schon dargestellte Veränderung der Einstellung zu den real existierenden Vaterfiguren, den Priestern, dem Kaiser und den Herrschenden überhaupt.

Die psychische Situation der katholischen Masse des vierten Jahrhunderts unterschied sich von der der Urchristen darin, daß der Haß gegen die Herrschenden und damit auch gegen den Vater Gott nicht mehr bewußt beziehungsweise relativ bewußtseinsnahe war, daß die Menschen ihre revolutionäre Haltung aufgegeben hatten. Der Grund hierfür liegt in der Veränderung der gesellschaftlichen Realität, d. h. also ihres Lebensschicksals. Jede Hoffnung auf den Sturz der Herrschenden und den Sieg der eigenen Klasse war so aussichtslos, daß es — vom psychischen Standpunkt aus gesehen — unzweckmäßig und unökonomisch gewesen wäre, in der Haltung des Hasses zu verharren. Wenn es aussichtslos war, den Vater zu stürzen, dann war es der bessere seelische Ausweg, sich ihm zu fügen, ihn zu lieben und sich von ihm lieben zu lassen. Diese Veränderung der seelischen Einstellung war das notwendige Ergebnis der endgültigen Niederlage der unterdrückten Klasse.

---

1) Wir können das dritte Glied, den Heiligen Geist, außer acht lassen. Das Trinitätsdogma war ursprünglich ein Binitätsdogma und entstand aus der Kompilation zweier Formeln desselben. Es drückt die Dreiheit von Vater (Heiliger Geist), Mutter (Gott-Vater) und Kind (Jesus) aus. Über Gott-Vater und Mutter siehe weiter unten.

Aber die Aggression konnte ja nicht verschwunden sein. Sie konnte auch nicht geringer geworden sein, denn ihre reale Ursache, die Bedrückung durch die Herrschenden, war weder beseitigt noch gemindert. Wo war sie geblieben? Sie wurde von den Objekten, den Vätern, zurückgewandt gegen die eigene Person. Die Identifizierung mit dem leidenden, gekreuzigten Jesus bot hierzu die großartige Möglichkeit. Im katholischen Dogma ruht nicht mehr der Schwerpunkt wie im urchristlichen auf dem Sturz des Vaters, sondern auf der Selbstvernichtung des Sohnes. Man hat die ursprünglich wesentlich gegen den Vater gerichtete Aggression gegen die eigene Person gewandt und ihr damit eine für die gesellschaftliche Stabilität ungefährliche Abfuhr geschaffen.

Das war aber nur möglich im Zusammenhang mit einer anderen Veränderung. Für die ersten Christen waren die Herrschenden und Reichen die Schlechten, die für ihre Schlechtigkeit den verdienten Lohn ernten würden. Gewiß waren auch die ersten Christen nicht ohne Schuldgefühl wegen ihrer vaterfeindlichen Tendenzen und gewiß hatte die Identifizierung mit dem leidenden Jesus auch schon für sie die Funktion einer Sühne für die eigene Aggression, aber zweifellos lag der Schwerpunkt bei ihnen nicht im Schuldgefühl und der masochistisch sühnenden Reaktion. Bei der katholischen Masse war es anders geworden. Für sie sind nicht mehr die Herrschenden schuld an der Trostlosigkeit und dem Leid des Lebens, sondern die Leidenden selber. Sie selber müssen sich Vorwürfe machen, wenn es ihnen schlecht geht, nur durch eine ständige Sühne, durch eigenes Leid können sie ihre Schuld wieder gut machen und die Liebe und Verzeihung Gottes und seiner irdischen Repräsentanten gewinnen. Indem man leidet, sich selbst entmannt, findet man einen Ausweg aus dem drückenden Schuldgefühl und hat eine Chance, Verzeihung und Liebe zu erhalten.[1] Diesen Prozeß der Verwandlung der Vorwürfe gegen Gott und die Herrschenden in Selbstvorwürfe hat die katholische Kirche in meisterhafter Weise zu beschleunigen und zu stärken verstanden. Sie steigerte das Schuldgefühl der Masse bis zu einem kaum noch erträglichen Maximum und erreichte damit ein doppeltes: einmal, daß sie die Vorwürfe und Aggression gegen die herrschende Klasse von dieser gegen die Personen der leidenden Masse zurückwenden half und zweitens, daß sie sich dieser leidenden Masse als guter und liebender Vater darbot, indem ihre Priester für das von ihnen selber gezüchtete Schuldgefühl Verzeihung und Entsühnung gewährten. Sie züchtete künstlich die psychische

1) Vgl. dazu Freuds Bemerkungen in seiner Studie „Das Unbehagen in der Kultur", S. 104 ff.

Verfassung, von der sie, beziehungsweise die herrschende Klasse, einen doppelten Vorteil zog: die Ablenkung der Aggression der Masse und die Sicherung ihrer Abhängigkeit, Dankbarkeit und Liebe.

Die Phantasie vom leidenden Jesus hatte aber für die Herrschenden nicht nur diese soziale, sondern zugleich auch eine wichtige psychische Funktion. Sie entlastete sie von den Schuldgefühlen, die sie der Not und des Leidens der von ihr unterdrückten und ausgebeuteten Masse wegen hatte. Sie konnte in Identifizierung mit dem leidenden Jesus selbst Buße tun und sich mit dem Gedanken trösten, daß ja Gottes eingeborener Sohn selber freiwillig gelitten hatte, daß also das Leiden der Masse eine Gnade Gottes für diese selbst sei und keine Ursache für die Herrschenden, sich dieses Leidens wegen Vorwürfe zu machen.

Die Wandlung des Christusdogmas wie der ganzen christlichen Religion entsprach nur der soziologischen Funktion der Religion überhaupt, die gesellschaftliche Stabilität unter Wahrung der Interessen der herrschenden Klasse aufrechtzuerhalten. Für die ersten Christen war es ein beglückender und befriedigender Traum, davon zu phantasieren, daß die gehaßten Autoritäten bald stürzen und sie selber, die jetzt Armen und Leidenden, zur Herrschaft und zum Glück gelangen würden. Nach der endgültigen Niederlage und nachdem sich alle diese Hoffnungen als aussichtslos erwiesen hatten, werden die Massen befriedigt von einer Phantasie, in der die Schuld an allem Leid bei ihnen selber liegt, in der sie aber diese Schuld durch eigenes Leid sühnen können und in der sie Aussicht haben, dann von einem guten Vater geliebt zu werden, so wie er sich als liebender Vater dadurch erwiesen hatte, daß er in Gestalt des Sohnes einmal leidender Mensch geworden war. Was dann noch an Wünschen für ein glückliches und nicht nur entschuldetes Leben übrig blieb, wurde in der Phantasie von einem glücklichen Jenseits befriedigt, einem Jenseits, welches das von den ersten Christen erhoffte historische glückliche Diesseits ersetzen sollte.

Wir haben mit der bisher erörterten Deutung der homousianischen Formel noch nicht deren einzigen und letzten unbewußten Sinn getroffen. Die analytische Erfahrung läßt uns erwarten, daß hinter dem logischen Widersinn der Formel, daß zwei gleich eins sind, noch ein ganz spezifischer unbewußter Sinn stecken muß, dem dieses Dogma seine Bedeutung und faszinierende Wirkung verdankt. Dieser tiefste, unbewußte Sinn der homousianischen Lehre wird sofort deutlich, wenn man an eine ganz einfache Tatsache denkt: wenn man sich vergegenwärtigt, daß es eine einzige reale Situation gibt, in der die Identitätsformel nicht widersinnig ist, sondern

für die sie zutrifft: es ist die Situation des Kindes im Mutterleib. Mutter und Kind sind dann zwei Wesen und doch zugleich nur eins.

Wir sind hier beim Kern der Wandlung in der Vorstellung vom Verhältnis Jesus' zu Gott-Vater angelangt. Nicht nur der Sohn hat sich verändert, sondern auch der Vater. Der strenge, mächtige Vater ist zur bergenden und schützenden Mutter geworden, der einst aufrührerische, dann leidende und passive Sohn zum kleinen Kinde. Unter der Maske des väterlichen Judengottes, der gerade im Kampf mit den vorderorientalischen mütterlichen Gottheiten zur Herrschaft gekommen war, taucht wieder die Gottesgestalt der großen Mutter auf und wird zur beherrschenden Figur des mittelalterlichen Christentums.

Die Bedeutung, die die mütterliche Gottheit für das katholische Christentum vom vierten Jahrhundert an zu spielen beginnt, wird, abgesehen vom eben erwähnten unbewußten Sinn der Homousionsformel, in zwei Tatsachen deutlich: In der Rolle, die die Kirche als solche zu spielen beginnt und im Kultus der Maria.[1] Es wurde oben gezeigt, daß dem frühen Christentum die Idee einer Kirche noch ganz fremd war. Erst im Laufe der Entwicklung kommt es allmählich zur Herausbildung einer hierarchischen Organisation, die Kirche selbst wird eine heilige Institution und mehr als nur die Summe ihrer Mitglieder. Die Kirche vermittelt das Heil, die Gläubigen sind ihre Kinder, sie ist die große Mutter, bei der allein es Geborgenheit und Seligkeit gibt.

Noch deutlicher ist das Wiederaufleben der Figur der mütterlichen Gottheit im Kultus der Maria. Die Figur der Maria ist die aus dem Vater-Gott herausgesprengte, verselbständigte mütterliche Gottheit; in ihr wird der mütterliche Charakter, der unbewußt dem Vater-Gott beigelegt wurde (wenngleich er nicht ganz zur Mutter-Gottheit wurde, sondern auch noch Vaterqualitäten beibehielt) bewußt und unvermischt erlebt und dargestellt.

Noch in der Darstellung, die das Neue Testament von Maria gibt, wird sie in nichts über die Sphäre der hilfsbedürftigen Menschen hinausgehoben. Mit der Entwicklung der Christologie werden auch die Begriffe von ihr immer höher. Je mehr die Figur des geschichtlichen, menschlichen Jesus zugunsten des präexistenten Sohnes Gottes zurücktrat, desto mehr wurde Maria selber vergottet. Während nach dem Neuen Testament Maria in der Ehe mit Joseph noch Kinder gebar, bekämpfte Epiphanius jene Ansicht schon als ketzerisch und frivol. Im Nestorianischen Streit wird 431 gegen

1) Vgl. Storfer: Marias jungfräuliche Mutterschaft.

Nestorius entschieden, daß Maria nicht nur die Christus-Mutter, sondern auch die Gottes-Mutter ist und vom Ende des vierten Jahrhunderts an beginnt man ihr einen eigenen Kultus zu widmen und Gebete an sie zu richten. Zur gleichen Zeit etwa beginnt auch die Darstellung der Maria in der bildenden Kunst eine große und immer wachsende Rolle zu spielen. Die folgenden Jahrhunderte lassen die Bedeutung der Mutter Gottes nur immer noch mehr wachsen. Ihre Verehrung wird mit jedem Jahrhundert überschwenglicher und allgemeiner. Altäre werden ihr errichtet und ihre Bilder aufgestellt. Aus der Begnadigten wird sie die Gnadenreiche, die Gnadenspenderin mit einer Milde, wie man sie selbst Christus nicht zutraute.[1] Maria mit dem Kinde wird zum Sinnbild des katholischen Mittelalters.

Die ganze Bedeutung der kollektiven Phantasie von der stillenden Madonna wird erst durch die Ergebnisse psychoanalytischer klinischer Forschungen deutlich. Sándor Radó hat in seiner Arbeit über das „Problem der Melancholie"[2] auf die außerordentliche Bedeutung hingewiesen, die die Verhungerungsangst einerseits und anderseits die Glückseligkeit oraler Befriedigung im Seelenleben des Einzelnen spielt. „Die Qualen des Hungers werden zur seelischen Vorstufe der späteren ‚Strafen', und über die Schule der Strafen hindurch zum Urmechanismus der Selbstbestrafung, die dann in der Melancholie zu einer so verhängnisvollen Bedeutung gelangt. Hinter der maßlosen Verarmungsangst des Melancholikers ist ja auch nur die Angst vor dem Verhungern (also am körperlichen Besitzstand verarmen) verborgen, mit der die Vitalität eines normalen Ichrestes auf die lebensbedrohliche, melancholische Sühneaktion reagiert. Das Trinken an der Brust aber bleibt das strahlende Vorbild der unausbleiblichen, verzeihenden Liebeszuwendung. Es ist gewiß kein Zufall, daß die stillende Madonna mit dem Kind zum Sinnbild einer mächtigen Religion und durch ihre Vermittlung zu dem einer ganzen Epoche unserer abendländischen Kultur geworden ist. Ich meine, die Zurückführung des Sinnzusammenhanges Schuld—Sühne—Ver-

1) Es wurde verschiedentlich auf den Zusammenhang der Marienverehrung mit der Verehrung der heidnischen Muttergöttinnen hingewiesen. Ein besonders deutliches Beispiel sind die Kollyridianerinnen, die als Priesterinnen der Maria an einem ihr geweihten Tage Kuchen in feierlicher Prozession herumführten, ähnlich dem von Jeremias erwähnten Kultus der kanaanitischen Königin des Himmels. Vgl. Rösch: Th. St. K., 1888, S. 278f., der jene Brotkuchen als Phallussymbol deutet und die von den Kollyridianerinnen verehrte Maria als identisch mit der orientalisch-phönizinischen Astarte ansieht (siehe Realenzykl. f. pr. Th. u. K. Bd. XII, Leipzig 1915.)

2) Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse, Bd. XIII, S. 439ff.

zeihung auf die frühinfantile Erlebnisreihe Wut—Hunger—Trinken an der Brust erklärt uns das Rätsel, warum die Hoffnung auf Absolution und Liebe die vielleicht mächtigste Bildung ist, die wir in den höheren Schichten des menschlichen Seelenlebens antreffen."[1] Die Untersuchung Radós macht den Zusammenhang zwischen der Phantasie vom leidenden Jesus und der vom Jesuskinde an der Mutterbrust erst ganz verständlich. Beide Phantasien sind Ausdruck des Wunsches nach Verzeihung und Sühne. In der Phantasie vom gekreuzigten Jesus wird die Verzeihung erlangt durch passive, sich selbst kastrierende Unterwerfung unter den Vater, in der Phantasie vom Jesuskinde an der Brust der Madonna fehlt das masochistische Moment, an die Stelle des Vaters ist die Mutter getreten, die, indem sie das Kind stillt, Verzeihung und Sühne gewährt. Dasselbe beglückende Gefühl liegt im unbewußten Sinn des homousianischen Dogmas, der Phantasie von dem im Mutterleib geborgenen Kinde.

In dieser Phantasie der großen verzeihenden Mutter liegt der Höhepunkt der Befriedigung, die das katholische Christentum der Phantasie der Massen zu bieten hatte. Je mehr die Massen litten, je mehr ihre reale Situation der des leidenden Jesus glich, desto mehr konnte und mußte in der Phantasie neben der Figur des leidenden Jesus die des seligen Säuglings treten, desto mehr aber mußten die Menschen zu einer passiven infantilen Haltung regredieren. Diese Haltung schloß die aktive Empörung gegen die Herrschenden aus, sie war die seelische Verfassung, wie sie dem Menschen der ständisch aufgebauten mittelalterlichen Gesellschaft entsprach, der sich in einer oralen Abhängigkeit von den Herrschenden befand, erwartete, von ihnen sein Nahrungsminimum zu erhalten und für den das Hungern ein Beweis seiner Sünde war.

V) Die Wandlungen des Dogmas bis zum Nizeanischen Konzil

Wir haben bisher den Wandel der Vorstellungen von Christus und seinem Verhältnis zu Gott-Vater in ihrem Anfangs- und Endpunkt, dem urchristlichen Glauben und dem Nizeanischen Dogma verfolgt und aufzuzeigen versucht, welches die Motive für die dogmatischen Veränderungen waren. Diese Entwicklung hat aber viele Zwischenstufen gehabt, die durch die verschiedenen

1) Seite 445 f.

bis zum Nizeanischen Konzil erfolgenden Dogmenformeln charakterisiert sind und diese dogmatische Entwicklung verläuft ebenso in Gegensätzen und ist ebenso nur dialektisch zu verstehen wie die allmähliche Entwicklung des Christentums von einer revolutionären in eine staatsbejahende Religion. Den Nachweis, daß die einzelnen Stationen der dogmatischen Entwicklung jenen der sozialen und psychischen Veränderung der Christen entsprechen, d. h. daß die verschiedenen dogmatischen Formulierungen jeweils einer ganz bestimmten Schicht und ihren Bedürfnissen entsprechen, so wie dieser Nachweis für den Anfangs- und vorläufigen Endpunkt der dogmatischen Entwicklung zu führen versucht worden ist, zu erbringen, ist Aufgabe einer besonderen Arbeit. Die Grundzüge sollen jedoch hier angedeutet werden.

Das zweite christliche Jahrhundert, d. h. das Christentum, das bereits mit dem „Revisionismus" begonnen hat, ist charakterisiert durch einen Zweifrontenkrieg, wie er sich aus der von uns oben ausführlich geschilderten Situation mit Notwendigkeit ergab: es mußten einerseits die revolutionären Tendenzen, die an den verschiedensten Stellen immer noch mit einiger Gewalt aufflackerten, unterdrückt werden, anderseits aber auch solche Tendenzen, die die Verweltlichung und „Verbürgerlichung" allzu schnell vornehmen wollten, schneller als es die soziale Entwicklung zuließ. Nur ein langsamer, allmählicher Weg konnte die Masse von der Hoffnung auf einen revolutionären Jesus zum Glauben an einen staatsbejahenden führen. Der stärkste Ausdruck der alten urchristlichen Tendenzen war der Montanismus. Der Montanismus, ursprünglich das gewaltsame Unternehmen eines phrygischen Propheten Montanus in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, war eine Reaktion gegen die Verweltlichung des Christentums, die den altchristlichen Enthusiasmus wieder herzustellen suchte. Montanus wollte die Christen aus ihren bürgerlichen Verhältnissen herausführen und mit seinen Anhängern ein neues, weltabgeschiedenes Gemeinwesen gründen, das sich auf das Herabfahren des „oberen Jerusalems" bereiten sollte. Der Montanismus war ein Aufflackern der urchristlichen Stimmung, aber der Wandlungsprozeß des Christentums war schon so weit fortgeschritten, daß diese revolutionäre Strömung von seinen offiziellen Autoritäten als Ketzerei bekämpft wurde und diese sich zum Büttel des römischen Staates machten. (Das Verhalten Luthers zu den aufständischen Bauern und den Wiedertäufern enthält manche Vergleichspunkte.)

Die Gnostiker dagegen, die intellektuellen Vertreter des wohlhabenden hellenistischen Bürgertums, drängten auf einen „akuten Verlauf des Prozesses", „der in der Kirche schon früher begonnen und im katholischen

System eine langsame und gewisse Verwirklichung gefunden hatte".[1] Der Gnostizismus, nach Harnack der Versuch einer „akuten Verweltlichung" des Christentums, antizipiert eine Entwicklung, die hundertfünfzig Jahre länger dauern mußte und deshalb wurde er zu jenem Zeitpunkt ebenso von der offiziellen Kirche bekämpft wie der Montanismus; aber nur eine undialektische Auffassung kann übersehen, daß der Kampf der Kirche gegen den Montanismus und gegen den Gnostizismus einen ganz verschiedenen Charakter trug: Der Montanismus wurde bekämpft, weil er eine bereits überwundene und für die nun das Christentum führenden Herren gefährliche Stimmung wieder aufflackern ließ, der Gnostizismus, weil er das Gewünschte allzu schnell und plötzlich durchsetzen wollte, weil er das Geheimnis der kommenden christlichen Entwicklung rascher aussprach, als es das Bewußtsein der Massen schon ertragen konnte. Die gnostischen Glaubensvorstellungen, speziell die christologischen und eschatologischen, entsprechen ganz den Erwartungen, die wir nach der bisher geführten Untersuchung über den sozialpsychologischen Hintergrund der dogmatischen Entwicklung an sie stellen müssen. Es wundert uns nicht, daß der Gnostizismus die gesamte urchristliche Eschatologie und speziell die Wiederkunft Christi und Auferstehung des Fleisches leugnet und von der Zukunft nur die Befreiung des Geistes von der sinnlichen Hülle erwartet. Dieser völlige Verzicht auf die Eschatologie, die sich im Katholizismus hundertfünfzig Jahre später durchgesetzt hat, war damals noch verfrüht und eschatologische Vorstellungen wurden von den Apologeten, die im übrigen sich schon viel weiter von der urchristlichen Auffassung entfernt hatten, als ein „archaischer" (Harnack), aber damals zur Befriedigung der Masse notwendiger Rest, noch ideologisch aufrechterhalten. Mit dem Verzicht auf die Eschatologie, d. h. auf die Hoffnung auf eine sich real, historisch vollziehende Befreiung und Erlösung der Menschen hängt eng eine andere Lehre des Gnostizismus zusammen: die Verschiedenheit des höchsten Gottes vom Weltschöpfer und die Behauptung, „daß die gegenwärtige Welt aus einem Sündenfall, respektive aus einem wiedergöttlichen Unternehmen entstanden, und daher das Produkt eines bösen oder mittleren oder schwachen Wesens sei".[2] Der Sinn dieser These ist klar: wenn die Schöpfung, d. h. die historische Welt, wie sie ihren Ausdruck im gesellschaftlichen und politischen Leben findet, von Anfang an schlecht ist, wenn sie von einem mittleren oder schwächlichen Gott geschaffen ist, dann kann

1) **Harnack**: Dogmengeschichte. 6. Aufl., 1922, S. 63.
2) **Harnack**, a. a. O. S. 74.

sie ja gar nicht erlöst werden, dann müssen ja die urchristlich-eschatologischen Hoffnungen falsch und unbegründet sein und dies gerade ist es, was jene den Gnostizismus produzierende Gesellschaftsschicht beweisen wollte und mußte. Sie verzichtet auf die reale, kollektive Veränderung und Erlösung der Menschheit und stellt dafür ein individuelles Ideal der Erkenntnis auf, wobei sie die Menschen in religiöser und geistiger Hinsicht ebenso in feste und gegebene Klassen und Kasten einteilt, wie sie das in gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Hinsicht als gut und gottgegeben ansah. Sie teilt die Menschen ein in Pneumatiker, die die höchste Seligkeit genießen, Psychiker, die nur einer minderen zuteil werden und Hyliker, die ganz dem Untergang verfallen sind, ein Verzicht auf kollektive Erlösung und eine Bejahung der klassenmäßigen Schichtung der Gesellschaft, wie sie der Katholizismus in seiner späteren Trennung zwischen Laien und Priestern beziehungsweise dem Leben der gemeinen Masse und dem Mönchsleben durchgeführt hat.

Welches war nun die Vorstellung dieser Gnostiker von Jesus und seinem Verhältnis zu Gott-Vater. Sie lehrten, „daß man in Jesus Christus . . . den himmlischen Aeon Christus und die menschliche Erscheinung desselben stark unterscheiden und jeder ‚Natur' ein *‚distincte agere'* beilegen müsse beziehungsweise die Theorie des Doketismus". „Von den Gnostikern nahmen die einen, wie Basilides, überhaupt keine wirkliche Vereinigung zwischen Christus und dem Menschen Jesus an, den sie übrigens für einen wirklichen Menschen hielten; vielmehr sei die Vereinigung eine ganz vorübergehende gewesen: der Mensch Jesus habe nur eine zeitlang die gleichgültige Basis für den Aeon Christus gebildet; dieser habe sich bereits vor der Kreuzigung von dem Menschen Jesus wieder getrennt. Die anderen, wie ein Teil der Valentinianer . . . und der Marcionschüler Apelles lehrte, daß der Leib Jesu ein himmlisches beziehungsweise ein psychisches Gebilde gewesen und nur scheinbar dem Schoß der Maria entstammte (d. h. nur durch ihn hindurchgegangen) sei. Die Dritten endlich, wie Satornil (ähnlich Marcion) erklärten, daß die ganze sichtbare Erscheinung Christi Phantasma gewesen sei und stellten konsequent die Geburt Christi in Abrede".[1]

Was ist der Sinn dieser Vorstellungen? Das Entscheidende ist, daß die ursprüngliche christliche Vorstellung, daß ein wirklicher Mensch zum Gott wird, deren vaterfeindlichen und revolutionären Charakter wir nachgewiesen haben, eliminiert wird. Die verschiedenen gnostischen Richtungen sind

1) Harnack, a. a. O. S. 74 bis 75.

nur Ausdruck der verschiedenen Möglichkeiten dieser Eliminierung. Allen ist gemeinsam zu leugnen, daß Christus ein wirklicher Mensch gewesen sei und damit die Unantastbarkeit des Vater-Gottes zu behaupten. Auch der Zusammenhang mit den Erlösungsvorstellungen ist klar. So wenig wie diese von Natur aus schlechte Welt eine gute werden kann, so wenig konnte ein wirklicher Mensch ein Gott werden, d. h. so wenig ist an der bestehenden gesellschaftlichen Situation etwas zu ändern. Es ist ein Mißverständnis zu glauben, daß die These der Gnostiker, daß der alttestamentische Schöpfergott nicht der höchste, sondern ein minderwertiger Gott, ein Ausdruck besonders vaterfeindlicher Tendenzen sei. Sie mußten ja eben gerade deshalb die Minderwertigkeit des Schöpfergottes behaupten, um die These von der Unwandelbarkeit der Welt und der menschlichen Gesellschaft zu beweisen und diese Behauptung war deshalb für sie kein Ausdruck vaterfeindlicher Regungen, weil es sich im Gegensatz zu den ersten Christen für sie ja um den ihnen fremden Judengott Jahwe handelt, den zu respektieren für diese Griechen kein Anlaß und den zu entthronen für sie keinen besonderen Aufwand an vaterfeindlichen Regungen nötig machte oder voraussetzte.

Die katholische Kirche, die den Montanismus als schädlichen Rest, den Gnostizismus als voreilige Antizipierung des Kommenden bekämpfte, ging schrittweise, aber stetig ihren Weg bis zur endgültigen Erreichung ihres Zieles im vierten Jahrhundert. Die Apologeten sind die theoretischen Schrittmacher dieser Entwicklung. Sie schaffen Dogmen, — dieser Begriff im technischen Sinne wurde zuerst von ihnen angewendet, — in denen die veränderte Einstellung zu Gott und Gesellschaft zum Ausdruck kam. Allerdings nicht so radikal wie es im Gnostizismus der Fall war: So wurde schon oben darauf hingewiesen, daß sie an den eschatologischen Vorstellungen festhielten und damit noch eine Brücke mit dem Urchristentum aufrechterhielten. Ihre Lehre von Jesus und seinem Verhältnis zu Gott-Vater aber ist dem gnostischen Standpunkt eng verwandt und enthält den Kern des Nizeanischen Dogmas. Sie wenden sich an die Gebildeten und versuchen, ihnen das Christentum als höchste Philosophie darzustellen. „Sie haben damit das Christentum rational gemacht und es auf eine Formel gebracht, die dem *common sense* aller ernst Denkenden und Vernünftigen des Zeitalters (d. h. der herrschenden und besitzenden Schicht. E. F.) entsprach.“[1]

---

1) Harnack, a. a. O. S. 113.

Wenn die Apologeten auch nicht lehren, daß die Materie etwas Schlechtes ist, so haben sie dennoch Gott nicht zum direkten Urheber der Welt gemacht, sondern die göttliche Vernunft personifiziert und zwischen Gott und Welt geschoben. Eine These, wenn auch weniger radikal als die entsprechende gnostische, doch dieselbe, oben dargestellte, gegen die historische Erlösung gerichtete Tendenz hat. Der Logos, von Gott zum Zwecke der Schöpfung aus sich herausgesetzt und durch einen freiwilligen Akt gezeugt, ist für sie der Sohn Gottes. Er ist einerseits nicht von Gott abgetrennt, sondern das Ergebnis der Selbstentfaltung Gottes. Anderseits ist er Gott und Herr, seine Persönlichkeit hat einen Anfang genommen, ist Kreatur Gott gegenüber, aber die Subordination liegt nicht in seinem Wesen, sondern in der Origination.

Diese Logoschristologie der Apologeten ist im Kern identisch mit dem Nizeanischen Dogma. Die adoptianische, vaterfeindliche These von dem Menschen, der Gott geworden ist, ist beseitigt, und Jesus ist der präexistente eingeborene Sohn Gottes, eines Wesens mit ihm und doch ein zweiter neben ihm. Die Deutung, die wir für dieses Kernstück des Nizeanischen Dogmas gegeben haben, gilt also im wesentlichen schon für die Logoschristologie, die eben damit zum entscheidenden Wegbereiter des neuen katholischen Christentums geworden ist.

„Die Einbürgerung der Logoschristologie in den Glauben der Kirche ... bedeutete die Umwandlung des Glaubens in eine Glaubenslehre mit griechisch-philosophischem Gepräge; sie schob die alten eschatologischen Vorstellungen zurück, ja verdrängte sie; sie setzte hinter den Christus der Geschichte einen begrifflichen Christus, ein Prinzip, und wandelte den geschichtlichen in eine ‚Erscheinung‘; sie wies den Christen auf ‚Natur‘ und auf naturhafte Größen, statt auf die Person und das Sittliche; sie gab dem Glauben der Christen definitiv die Richtung auf die Kontemplation von Ideen und Lehrsätzen und bereitete damit das mönchische Leben einerseits, das bevormundete Christentum der unvollkommenen, tätigen Laien anderseits vor; sie legitimierte hundert Fragen der Kosmologie und der Weltwissenschaft als kirchliche und verlangte bei Verlust der Seligkeit eine bestimmte Antwort; sie führte dazu, daß man statt Glauben vielmehr Glauben an den Glauben predigte und verkümmerte die Religion, indem sie sie scheinbar erweiterte. Aber indem sie den Bund mit der Weltwissenschaft perfekt machte, gestaltete sie das Christentum zur Welt-, freilich auch zur Allerweltsreligion und bereitete die Tat Konstantins vor.“[1]

1) Harnack, a. a. O. S. 155.

In der Logoschristologie ist somit der Kern des endgültigen christlich-katholischen Dogmas geschaffen. Ihre Anerkennung und Einbürgerung geht aber nicht ohne einen heftigen Kampf gegen Glaubensvorstellungen vor sich, die ihr widersprachen und hinter denen sich die letzten Reste der urchristlichen Anschauung und urchristlichen Stimmung verbargen. Man hat diese Vorstellung als Monarchianismus bezeichnet (zuerst Tertullian); man kann innerhalb des Monarchianismus zwei Richtungen unterscheiden: die adoptianische und die modalistische. Der adoptianische Monarchianismus ging von der menschlichen Person Jesus aus, die zum Gott wurde. Der modalistische hielt Jesus nur für eine Erscheinung Gott-Vaters und nicht einen Gott neben ihm. Monarchianisch sind beide Richtungen deshalb, weil sie die Monarchie Gottes behaupten, die eine, indem ein Mensch von göttlichem Geist erfüllt ist, aber Gott als einziger unangetastet bleibt, die andere, indem der Sohnesgott nur eine Erscheinungsform des Vatergottes ist und auch so wiederum die Monarchie Gottes aufrechterhalten wird. So sehr sich scheinbar die beiden Ausläufer des Monarchianismus widersprechen, so wenig bestand in Wirklichkeit ein schroffer Gegensatz. Harnack weist darauf hin, daß beide scheinbar so entgegengesetzten Ansichten vielfach ineinander übergehen und die psychoanalytische Deutung macht uns die innere Verwandtschaft beider monarchianischer Richtungen völlig verständlich. Es wurde oben ausführlich darüber gesprochen, daß der unbewußte Sinn der adoptianischen Vorstellung der Wunsch nach Beseitigung des Vatergottes ist; wenn ein Mensch Gott werden kann und zur Rechten Gottes thront, so ist in Wirklichkeit damit Gott entthront. Dieselbe vaterfeindliche Tendenz ist aber auch im modalistischen Dogma deutlich; wenn Jesus nur eine Erscheinungsform Gottes war, so ist ja Gott-Vater selber gekreuzigt worden, hat gelitten und ist gestorben (man bezeichnete diese Ansicht geradezu als Patripassianismus). In dieser modalistischen Auffassung ist eine deutliche Verwandtschaft mit den alten vorderorientalischen Mythen vom sterbenden Gott (Attis, Adonis, Osiris) erkennbar, von deren unbewußt Vater-Gott feindlichem Sinn schon gesprochen wurde.

Es ist also gerade umgekehrt, wie eine die psychische Situation der das Dogma tragenden Menschen vernachlässigende Deutung annehmen würde: der Monarchianismus, der adoptianische wie der modalistische, bedeutet in Wirklichkeit nicht eine gesteigerte Verehrung Gottes, sondern das Gegenteil, den Wunsch nach seiner Beseitigung, der sich in der Vergöttlichung eines Menschen oder in der Kreuzigung Gottes selber ausdrückt. Nach allem bisher Gesagten ist es auch völlig verständlich, wenn Harnack als eine

der wesentlichen Gemeinsamkeiten beider modalistischen Richtungen die Tatsache betont, daß beide die heilsgeschichtliche Auffassung der Person Christi gegenüber der naturgeschichtlichen vertreten. Wir haben ja gesehen, daß die heilsgeschichtliche Auffassung, d. h. die Vorstellung vom wiederkehrenden, ein neues Reich gründenden Jesus ein wesentliches Stück des urchristlichen, revolutionären, vaterfeindlichen Glaubens war und wir sind also nicht überrascht, diese Auffassung auch bei den beiden monarchianischen Richtungen zu finden, deren Verwandtschaft mit der urchristlichen Lehre wir aufgezeigt haben. Wir sind auch nicht darüber überrascht, wenn Tertullian und Origines bezeugen, daß die Masse des christlichen Volkes monarchianisch denke, und verstehen, daß der Kampf gegen den Monarchianismus beider Richtungen ein wesentlicher Ausdruck des Kampfes gegen die in der Masse noch wurzelnden Vater-Gott- und staatsfeindlichen Tendenzen war.

Wir übergehen die einzelnen Schattierungen innerhalb der dogmatischen Entwicklung und kommen zur großen Auseinandersetzung, die auf dem Nizeanischen Konzil einen vorläufigen Abschluß fand: den Streit zwischen Arius und Athanasius. Arius lehrt, daß Gott der einzige ist, neben dem es keinen anderen gibt, und daß sein Sohn eine seinem Wesen nach selbständige, vom Vater völlig verschiedene Größe ist. Er hat weder ein Wesen mit dem Vater, noch die gleiche Naturbeschaffenheit, er ist nicht wahrhaftiger Gott und er hat göttliche Eigenschaften nur als erworbene und nur teilweise; weil er nicht ewig ist, ist auch seine Erkenntnis nicht vollkommen. Ihm gebührt daher nicht die gleiche Ehre wie dem Vater. Aber er ist vor der Weltzeit als Werkzeug zur Schöpfung der übrigen Kreaturen von Gott aus seinem Willen als selbständiges Wesen geschaffen. Athanasius stellt den Sohn als zu Gott gehörig der Welt gegenüber. Er ist gezeugt aus dem Wesen Gottes, d. h. er hat vollkommen Teil an der ganzen Natur des Vaters, hat ein und dasselbe Wesen mit dem Vater gemein und bildet mit ihm eine strenge Einheit.

Unschwer erkennen wir hinter dem Gegensatz zwischen Arius und Athanasius den alten Streit zwischen der monarchianistischen Auffassung und der Logoschristologie der Apologeten (wenn auch Athanasius im einzelnen die alte Logoslehre durch neue Formulierungen ersetzt), den Kampf zwischen der Vater-Gott feindlichen, revolutionären Strömung und der „revisionistischen“ Vater-Gott- und staatsbejahenden, auf kollektive und historische Befreiung verzichtenden Strömung, wie sie im vierten Jahrhundert, als das Christentum die offizielle Religion des römischen Imperiums

wird, endgültig gesiegt hat. Arius, ein Schüler Lucians, der seinerseits ein Schüler Pauls von Samosata, einer der hervorragendsten Vertreter des Adoptianismus war, vertrat den Adoptianismus nicht mehr in seiner reinen ursprünglichen Form, sondern schon untermischt mit Elementen der Logoschristologie. Das konnte auch nicht anders sein, denn die Entwicklung des Christentums in der Richtung vom urchristlichen Enthusiasmus weg auf die katholische Kirche hin, hatte schon solche Fortschritte gemacht, daß der alte Gegensatz nur noch in der Sprache, gleichsam auf dem Territorium der kirchlichen Anschauungen ausgekämpft werden konnte. Wenn der Streit zwischen Athanasius und Arius sich scheinbar um eine kleine Differenz (ob Gott und sein Sohn wesenseins oder wesensgleich sei, *homousios* oder *homoiusios*) drehte, so war die Kleinheit dieser Differenz eben die Folge des schon fast völligen Sieges über die urchristlichen Tendenzen, aber hinter diesem Kampf steckt nichts anderes als der Kampf zwischen den vaterfeindlichen revolutionären Tendenzen und den vaterfreundlichen reaktionären. Das arianische Dogma war eine der letzten Zuckungen der urchristlichen Bewegung; der Sieg des Athanasius war die Besiegelung der Niederlage der Religion und der Hoffnungen der kleinen Bauern, Handwerker und Proletarier Palästinas.

Wir haben nun in großen Zügen zu zeigen versucht, wie die einzelnen Etappen der dogmatischen Entwicklung charakterisiert sind durch die gesamte Richtung der Entwicklung von urchristlichem Glauben bis zum Nizeanischen Dogma. Es wäre eine reizvolle Aufgabe, die wir uns an dieser Stelle versagen müssen, ähnlich, wie wir das oben für die Anfangs- und Endsituation getan haben, auch die reale Lebenssituation der Gruppen, die hinter den einzelnen Etappen der dogmatischen Entwicklung standen, beziehungsweise sie vertraten, aufzuzeigen. Also auch etwa die Frage zu untersuchen, warum gerade neun Zehntel des Orients und die Germanen am Arianismus hingen. Soviel aber glauben wir gezeigt zu haben, daß auch die einzelnen Etappen der dogmatischen Entwicklung so wie Anfangs- und Endpunkt aus der Veränderung der realen Situation der Gesellschaft beziehungsweise der Christen zu verstehen ist.

VI) Ein anderer Deutungsversuch

Welches sind die methodischen und die sich daraus ergebenden inhaltlichen Differenzen zwischen dieser Arbeit und der von Theodor Reik, die den gleichen Gegenstand behandelt?

Reik geht folgendermaßen methodisch vor. Gegenstand seiner Untersuchungen ist das Dogma und speziell das christologische Dogma. Indem er sich „bemüht, die Parallele zwischen Religion und Zwangsneurose fortzuführen und den Zusammenhang beider Erscheinungen an einzelnen Beispielen zu zeigen", will er „besonders an diesem repräsentativen Beispiel darzulegen versuchen, daß das religiöse Dogma in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit der neurotischen Zwangsidee entspricht, mit anderen Worten, daß es der bedeutsamste Ausdruck des Zwangsdenkens der Völker ist". Er will „ferner zeigen, daß die psychischen Vorgänge, welche zur Konstituierung und Entwicklung des Dogmas führen, durchaus dem seelischen Mechanismus des Zwangsdenkens folgen, daß dieselben Motive hier wie dort vorherrschen" und ferner auch, „daß in der Dogmenbildung dieselben Abwehrtechniken benützt werden, wie in den Zwangsvorgängen beim Einzelnen".

Welches ist der Weg, auf dem Reik zu seiner These von der grundsätzlichen Analogie zwischen Zwangsidee und Dogma kommt?

Zunächst erwartet er ja auf Grund seiner Vorstellung von der Analogie zwischen Religion und Zwangsneurose diese Übereinstimmung in allen Einzelteilen beider Phänomene, also auch zwischen dem religiösen Denken und dem Zwangsdenken, zu finden. Er wendet sich dann der dogmatischen Entwicklung zu und sieht, wie sie sich in der Linie eines dauernden Streitens um kleine Abweichungen vollzieht und es liegt nun nahe, diese auffallende Ähnlichkeit zwischen der dogmatischen Entwicklung und dem Zwangsdenken als Beweis für die Identität beider Erscheinungen anzusehen und so das Unbekannte durch das Bekannte zu erklären, d. h. die Dogmenbildung als nach denselben Gesetzen erfolgend zu verstehen, nach denen das zwangsneurotische Denken vor sich geht. Die Annahme einer inneren Verwandtschaft beider Phänomene wird noch dadurch verstärkt, daß gerade beim Christusdogma das Verhältnis zu Gott-Vater, beziehungsweise die Tatsache der Ambivalenz, eine auffallende und besondere Rolle spielt.

In der methodischen Einstellung Reiks stecken einige Voraussetzungen, die von ihm nicht explizite genannt werden, deren Hervorhebung zur Kritik seiner Methode aber notwendig ist. Die wichtigste ist die folgende: Weil sich die Religion, in diesem Fall das Christentum, als eine Einheit auffaßt und darstellt, wird auch auf ein einheitliches Subjekt als Träger dieser Religion zurückgeschlossen und die Masse so behandelt, als wäre sie ein Mensch, ein Individuum. So wie die organizistische Soziologie die Gesellschaft als lebendiges Wesen aufgefaßt hat und die einzelnen Gruppen innerhalb der Gesellschaft als die verschiedenen Teile eines Organismus verstand, also

von den Augen, der Haut, dem Kopf usw. der Gesellschaft gesprochen hat, hat Reik eine solche organizistische Auffassung — nicht im anatomischen, sondern im psychologischen Sinne. Zu dieser Vorstellung kommt aber noch eine weitere hinzu: Er versucht nicht, die Massen, deren Einheitlichkeit er voraussetzt, in ihrer realen Lebenssituation zu untersuchen (diese Untersuchung würde allerdings rasch die Unrichtigkeit der These von ihrer Einheitlichkeit erweisen), sondern er bleibt bei den Ideen und Ideologien stehen, die von den Massen produziert werden, ohne sich wesentlich um deren reale Träger, die lebendigen Menschen und ihre psychische Situation im Konkreten zu kümmern. Er läßt nicht die Ideologien verstehen als Produkte von Menschen, sondern er rekonstruiert die Menschen aus den Ideologien. Seine Methode ist infolgedessen in unserem Fall eine reine dogmengeschichtliche und nicht, wie es andernfalls wäre, ebensosehr eine religions- und sozialgeschichtliche. So ist sie nicht nur verwandt mit der organizistischen Soziologie, sondern ebensosehr mit einer extremen ideengeschichtlich orientierten Religionsforschung, zu deren Überwindung man Ansätze sogar schon bei manchen Vertretern der theologischen Forschungsrichtung vorfindet (z. B. bei A. v. Harnack). Reik verfällt in seiner Methode gerade dem extremen theologischen Standpunkt, den er im inhaltlichen bewußt und explizite so stark bekämpft und ablehnt. Dieser kirchliche Standpunkt behauptet ja gerade die Einheit der Religion, ja der Katholizismus sogar ihre Unwandelbarkeit, und wenn man das Christentum analysiert als wäre es ein lebendiges Individuum, so befindet man sich tatsächlich methodisch am nächsten diesem katholisch-orthodoxen Standpunkt. Die Gemeinsamkeit beider Standpunkte ist am tiefsten begründet in der Auffassung der Unveränderlichkeit und Nichtentwicklung des Menschen in der Geschichte. Durch diese methaphysische Voraussetzung, die Reik mit der katholischen Kirche teilt, wird die innere Verwandtschaft seiner Methode mit der kirchlichen hergestellt.

Die oben besprochene methodische Differenz ist gerade für die Untersuchung des christlichen Dogmas von besonderer Bedeutung, weil es für den Begriff der Ambivalenz, der im Mittelpunkt der Reikschen Arbeit steht, von entscheidender Bedeutung ist, ob die Voraussetzung eines einheitlichen Subjektes, über die aber erst nach der bei Reik fehlenden Untersuchung der realen psychischen, sozialen und wirtschaftlichen Situation, der „psychischen Oberfläche" der Gruppe entschieden werden kann, zutrifft oder nicht. Diese Arbeit hat zu zeigen versucht, daß diese Voraussetzung für das Christentum jener Epoche falsch ist. Wenn das so ist, so würde die Anwendung des Begriffs der Ambivalenz im Sinne Reiks natürlich auch hinfällig werden.

Von einer Ambivalenz kann ja nur da gesprochen werden, wo es sich um den Konflikt von Triebregungen innerhalb eines Individuums oder einer Gruppe relativ gleichartiger Individuen handelt. Also wenn ein Mensch einen anderen gleichzeitig liebt und haßt, kann von einer Ambivalenz die Rede sein. Wenn aber von zwei Menschen der eine einen dritten liebt, der andere ihn haßt, so sind sie Gegner, man kann analysieren, warum der eine liebt und der andere haßt (wobei sich herausstellen mag, daß bei jedem auch noch ein Stück der jeweils entgegengesetzten Triebregung aufzufinden ist), aber es wäre verwirrend, von einer „Ambivalenz" der von diesen beiden Personen gebildeten Gruppe zu reden. Wenn wir innerhalb einer Gruppe auf das gleichzeitige Vorhandensein entgegengesetzter Impulse treffen, so kann erst das Eindringen in die reale Situation dieser Gruppe zeigen, ob hinter ihrer relativen Einheitlichkeit sich nicht verschiedene Untergruppen mit verschiedenen psychischen Situationen bekämpfen und sich die scheinbare Ambivalenz als ein einfacher Kampf verschiedener Untergruppen entpuppt. Ein Beispiel soll das illustrieren: Nehmen wir an, in einigen hundert oder tausend Jahren würde ein psychoanalytischer Forscher, der nach der Reikschen Methode vorgeht, beim Studium der politischen Geschichte Deutschlands nach der Revolution von 1918 auf den Flaggenstreit stoßen. Er würde feststellen, daß es im deutschen Volk solche gab, die schwarz-weiß-rot als Flagge wollten, andere die schwarz-rot-gold forderten, wieder andere die rot verlangten und daß es dann zu einer Einigung kam, bei der man eine Flagge schwarz-rot-gold und eine andere schwarz-weiß-rot mit einer schwarz-rot-goldenen Ecke zu machen beschloß. Der von uns eben phantasierte Analytiker würde zunächst die Rationalisierungen durchschauen, wie etwa die, daß man schwarz-weiß-rot behalten müsse, weil diese Farben auf dem Meer besser sichtbar seien als schwarz-rot-gold, er würde darstellen, welche Bedeutung in diesem Streit die Einstellung zum Vater (Monarchie oder Republik) hat und er würde in diesem Flaggenstreit dann weiter eine Analogie zum Denken zwangsneurotischer Kranker entdecken. Er würde Beispiele anführen können, wo gerade der Zweifel, welche Farbe die richtige sei (Reiks Beispiel von dem Patienten, der über die weiße oder schwarze Krawatte grübelt, würde hierher vorzüglich passen), getragen ist vom Konflikt der ambivalenten Triebregungen, kurz, er würde in dem Hin und Her über die Farbe der Flagge und in dem schließlichen Flaggenkompromiß ein dem Zwangsdenken analoges und von denselben Ursachen bedingtes Phänomen erblicken. Niemand, der die realen Verhältnisse überschaut (und auch der spätere Forscher, soweit er seine Aufmerksamkeit

nicht in erster Linie den konkurrierenden Flaggenlosungen, sondern den dahinterstehenden Menschen zuwenden wird) wird bezweifeln, daß der Analogieschluß falsch wäre. Es ist vielmehr klar, daß es ganz verschiedene Gruppen, mit verschiedenen rationalen und affektiven Interessen sind, die miteinander im Kampf liegen, daß der Kampf um die Flagge ein Kampf zwischen seelisch und wirtschaftlich verschieden eingestellten Gruppen ist, daß es sich um alles andere als um einen „Ambivalenzkonflikt“ handelt und daß der Kompromiß nicht der Ausgang eines Ambivalenzkonfliktes ist, sondern der rationale Ausgleich verschiedener Ansprüche der miteinander ringenden Gruppen.

Welche inhaltlichen Differenzen ergeben sich aus der methodischen Differenz? Es stellt sich heraus, daß sowohl in der Deutung des Inhalts des Christusdogmas die verschiedenen Methoden teilweise zu entgegengesetzten Auffassungen führen, als auch, daß wir in der psychologischen Bewertung des Dogmas als solchem nicht zu den Ergebnissen von Reik kommen können.

Der Ausgangspunkt, die Deutung des urchristlichen Glaubens als Ausdruck der vaterfeindlichen Tendenz, ist gemeinsam. In der Deutung der weiteren dogmatischen Entwicklung aber kommen wir gerade zum umgekehrten Ergebnis wie Reik. Reik faßt den Gnostizismus als eine Richtung auf, in der sieh die rebellischen Regungen, welche die Sohnesreligion des Christentums trugen, bis zum Extrem, bis zur Degradierung des Vater-Gottes ausgeprägt haben. Wir haben oben zu zeigen versucht, daß der Gnostizismus gerade umgekehrt die vaterfeindlichen, revolutionären Tendenzen des Christentums ausgemerzt hat. Der Irrtum Reiks scheint uns darin begründet, daß er, seiner Methode entsprechend, nur die gnostische Formel von der Absetzung des jüdischen Vater-Gottes beachtet, anstatt den Gnostizismus im Ganzen zu untersuchen, in dessen System jener jahwefeindlichen Formel eine ganz andere Bedeutung zukommt. Zu ebenso entgegengesetzten Resultaten führt die Deutung der weiteren dogmatischen Entwicklung. Reik sieht in der Lehre von der Präexistenz Jesus den Sieg und die Durchsetzung der ursprünglichen vaterfeindlichen Tendenz. Wir glaubten gerade im Gegensatz dazu zeigen zu können, daß in der Idee der Präexistenz Jesus die ursprünglich vaterfeindliche Tendenz (ein Mensch wird zu Gott) durch eine entgegengesetzte harmonisierende ersetzt ist. Wir sehen, daß die psychoanalytische Deutung hier zu zwei ganz entgegengesetzten Auffassungen vom unbewußten Sinn der verschiedenen dogmatischen Formulierungen führt. Dieser Gegensatz beruht sicherlich nicht auf irgendeiner Differenz in den psychoanalytischen Voraussetzungen als solchen. Er beruht allein auf der

Differenz in der Methode der Anwendung der Psychoanalyse auf sozialpsychologische Erscheinungen. Die Ergebnisse, zu denen wir kommen, scheinen uns deshalb richtig zu sein, weil sie nicht wie die Reikschen aus der Deutung der isolierten und verabsolutierten religiösen Formel stammen, sondern aus der Untersuchung dieser Formel in ihrem Zusammenhang mit der realen Lebenssituation der sie tragenden Menschen.

Nicht geringer ist der sich aus der gleichen methodischen Differenz ergebende Gegensatz in der Auffassung der psychologischen Bedeutung des Dogmas an sich. Reik sieht im Dogma den bedeutendsten Ausdruck des Zwangsdenkens der Völker und will zeigen, „daß die psychischen Vorgänge, welche zur Konstituierung und Entwicklung des Dogmas führen, durchaus den seelischen Mechanismen des Zwangsdenkens folgen, daß dieselben Motive hier wie dort vorherrschen". Die Entwicklung des Dogmas sieht er bedingt durch die Ambivalenz zum Vater. Die vaterfeindlichen Strebungen finden für ihn ihren ersten Höhepunkt im Gnostizismus, die Apologeten versuchen eine Abwehr, in der Logoschristologie kommt das unbewußte Ziel der Ersetzung Gott-Vaters durch Christus am deutlichsten zum Ausdruck, doch wird die völlige Durchsetzung der unbewußten Triebregungen durch starke Abwehrkräfte verhindert. Ebenso wie in der Zwangsneurose bald die eine, bald die andere von zwei entgegengesetzten Tendenzen die Oberhand gewinnt, so scheint es auch Reik in der dogmatischen Entwicklung zu sein, deren Ablauf für ihn durch die Gesetzmäßigkeit der Aktions- und Reaktionserscheinungen in einem psychischen Subjekt begründet liegt. Wir haben oben ausführlich darauf hingewiesen, wo der Irrtum Reiks liegt. Er übersieht vollkommen, daß das psychologische Subjekt hier nicht ein Mensch ist, aber auch noch nicht einmal eine Gruppe von relativ einheitlicher und gleichbleibender seelischer Struktur, sondern daß es sich in der christlichen Entwicklung um ganz verschiedene Gruppen handelt mit verschiedenen realen und psychischen Interessen, daß die verschiedenen Dogmen eben Ausdruck jener gegensätzlichen Interessen sind und daß der Sieg eines Dogmas nicht der Ausgang eines innerpsychischen Konfliktes analog dem in einem Individuuum ist, sondern der Ausgang einer historischen Entwicklung, die infolge ganz bestimmter äußerer Umstände (der Stagnation und dem Rückgang der Produktivkräfte und den damit verbundenen sozialen und politischen Erscheinungen) zum Siege einer Richtung und zur Niederlage einer anderen, der vaterfeindlich-revolutionären, führt.

Reik stellt das Dogma als Ausdruck des Zwangsdenkens neben den Ritus als Ausdruck des Zwangshandelns der Völker. Gewiß ist es richtig, daß im

christlichen wie in manchen anderen Dogmen die Ambivalenz zum Vater eine große Rolle spielt, aber das beweist ja keineswegs, daß es sich bei den dogmatischen Phantasien um ein Zwangsdenken handelt und wir haben ja gerade zu zeigen versucht, wie das Hin und Her in der dogmatischen Entwicklung, das auf den ersten Blick an ein Zwangsdenken erinnert, eine ganz andere Aufklärung findet. Das Dogma ist weitgehend von realen, politischen und sozialen Motiven bedingt. Es dient als eine Art Fahne, seine Anerkennung ist die Zugehörigkeitserklärung zu einer bestimmten Gruppe und von hierher ist es verständlich, daß Religionen, die in ihrem Bestand durch außerreligiöse Momente genügend konsolidiert sind, wie etwa das Judentum durch das ethnische, auf eine Dogmatik im katholischen Sinn fast völlig verzichten können.[1]

Aber selbstverständlich ist diese reale organisatorische Funktion des Dogmas nicht seine einzige und es ist ja gerade in dieser Arbeit versucht worden zu zeigen, welche soziale Bedeutung ihm dadurch zukommt, daß es Gefühlsansprüche der Masse in der Phantasie befriedigt und an die Stelle realer Befriedigung tritt. Wenn solche Befriedigungsphantasien in die Form eines Dogmas gepreßt werden und von der Masse unter Berufung auf die Autorität der Wissenden und Herrschenden verlangt wird, an dieses Dogma zu glauben, so scheint uns, wenn wir schon das Dogma mit individuellen Erscheinungen vergleichen wollen, das entsprechendste Analogon der suggestive Befehl eines Suggestors zu sein. Das Dogma würden wir dann nicht bezeichnen als den hervorragendsten Ausdruck des Zwangsdenkens der Menschen, sondern als den einer grandiosen Massenphantasie, suggeriert durch die Vertreter der herrschenden Klasse und durch die gegenseitige Identifizierung der Gläubigen subjektiv als Realität erlebt. Das Dogma soll auf das Unbewußte wirken, und hierin liegt der Grund, warum es sekundär im Sinn einer Rationalisierung bearbeitet wird. Nur dadurch, daß dem Bewußtsein die eigentlichen Tendenzen des Dogmas verhüllt bleiben, ist diese starke Wirkung aufs Unbewußte möglich, und hierin liegt es begründet, daß ein völliges Verständnis eines Dogmas — und alle Ideologien, die die Masse zum Glauben an sie verpflichten wollen, wie die der Pflicht gegenüber dem Vaterland, der Sittlichkeit, Kultur und ähnliches, sind Dogmen in diesem sozialpsychologischen Sinn — nur unter Berücksichtigung der psychoanalytischen Deutung seines unbewußten, auf die Tiefen des Gefühlslebens bezogenen Sinnes möglich ist.

---

1) Vgl. Fromm: Soziologie des jüdischen Gesetzes. Heidelberg. Diss. 1921, S. 24ff.

VII) Zusammenfassung

Fassen wir kurz das zusammen, was unsere Untersuchung über den psychologischen Sinn der Wandlung der Jesusvorstellung ergeben hat.

Der urchristliche Glaube vom leidenden Menschen, der zum Gott wird, hatte seine zentrale Bedeutung in den darin enthaltenen Wünschen, den Vater-Gott beziehungsweise seine irdischen Repräsentanten zu stürzen und zu töten, die Figur des leidenden Jesus war in erster Linie aus dem Identifizierungsbedürfnis der leidenden Masse entstanden und nur sekundär bestimmt durch das Bedürfnis nach Sühne für das Verbrechen der Aggression gegen den Vater. Die Träger dieses Glaubens waren Menschen, die auf Grund ihres Schicksals erfüllt waren vom Haß gegen die Herrschenden und Hoffnung auf eigenes Glück. Die Veränderung der wirtschaftlichen Situation und der sozialen Zusammensetzung der christlichen Gemeinde, kurz die Veränderung des Lebensschicksals, verändert die psychische Verfassung der Christgläubigen. Das Dogma wandelt sich; aus dem zum Gott gewordenen Menschen wird der Mensch gewordene Gott. Nicht mehr der Vater soll gestürzt werden, nicht die Herrschenden sind schuld sondern die Leidenden, die Aggression wird nicht mehr gegen jene, sondern gegen die eigene Person der Leidenden gewandt, die Befriedigung liegt in der Verzeihung und Liebe, die der Vater dem sich unterwerfenden Sohne gewährt und gleichzeitig in der königlichen, väterlichen Stellung, die der leidende Jesus, der ein Repräsentant der Masse bleibt, einnimmt. Er ist selber Gott geworden ohne Gott zu stürzen, weil er immer schon Gott war. Dahinter liegt eine noch tiefere Regression verborgen, die im homousianischen Dogma ihren Ausdruck findet: der väterliche Gott, dessen Verzeihung nur durch eigenes Leid zu erlangen ist, verwandelt sich in die gnadenreiche Mutter, die das Kind ernährt, es in ihrem Schoße birgt und dadurch Verzeihung gewährt. Rein psychologisch beschrieben ist die Wandlung, die hier vor sich geht, die von einer vaterfeindlichen Einstellung zu einer passiv-masochistisch-gefügigen und endlich zu der des von der Mutter geliebten Säuglings. Ginge diese Entwicklung in einem Individuum vor sich, so wäre sie der Ausdruck einer seelischen Erkrankung. Sie vollzieht sich aber in Jahrhunderten, betrifft nicht die Totalität der seelischen Struktur des Einzelnen, sondern nur einen allen gemeinsamen Sektor und ist nicht Ausdruck einer krankhaften Störung, sondern im Gegenteil der Anpassung an die gegebene reale gesellschaftliche Situation. Für die Massen, für die noch ein Rest von Aussicht auf den Sturz der herrschenden Klasse bestand,

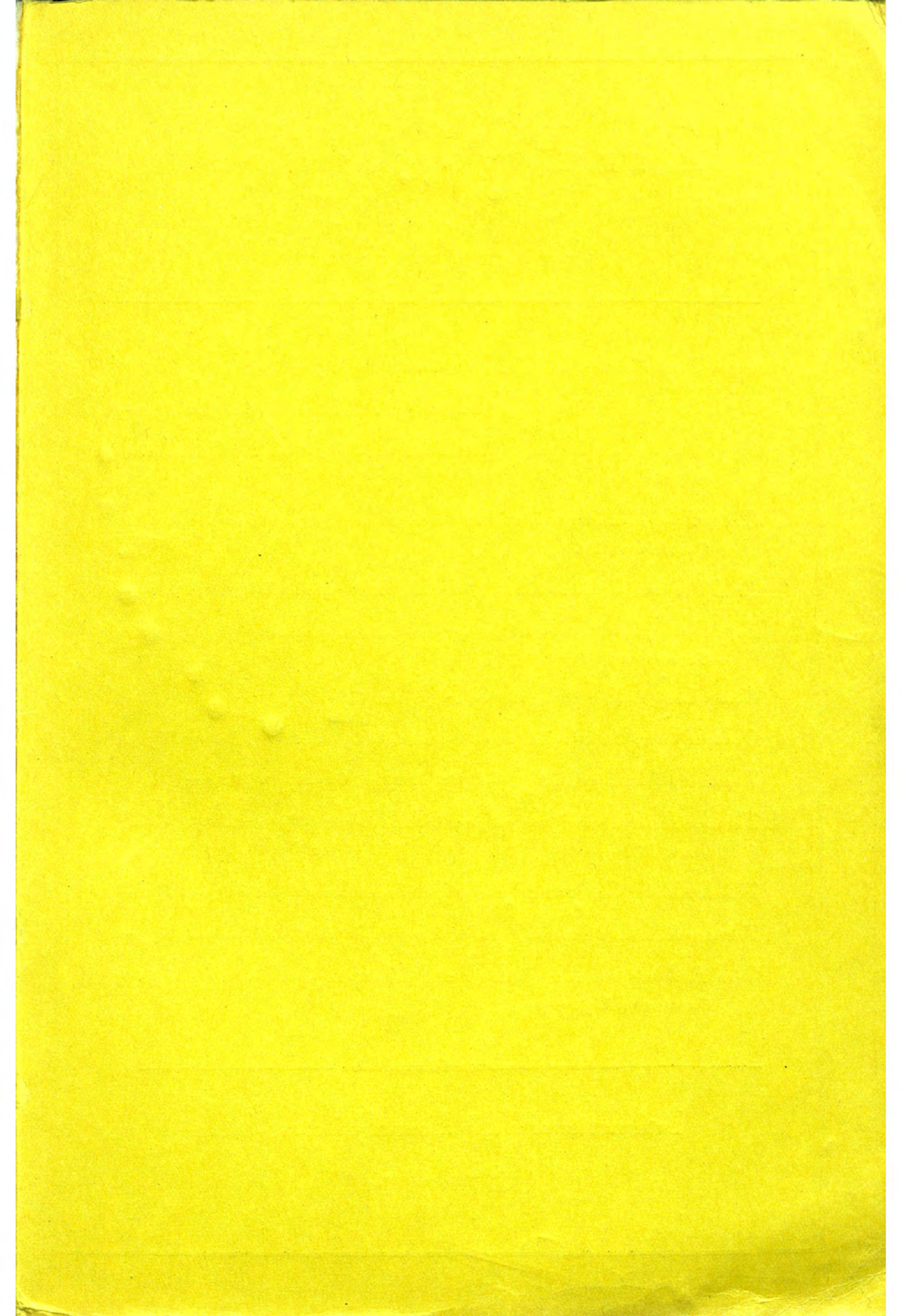
war die urchristliche Phantasie ebenso entsprechend und befriedigend, wie für die mittelalterliche Masse das katholische Dogma. Die Ursache für die Wandlung liegt in der Veränderung der wirtschaftlichen Situation beziehungsweise dem Rückgang der Produktivkräfte und ihren gesellschaftlichen Konsequenzen. Die Vertreter der herrschenden Klasse griffen in diesem Prozeß verstärkend und beschleunigend ein, indem sie der Masse solche Phantasien suggerierten, die ihr (Phantasie-)Befriedigung gewährten und die ihre Aggression in gesellschaftliche ungefährliche Bahnen lenkten.

Der Katholizismus bedeutete die verhüllte Rückkehr zur Religion der großen Mutter, als deren Besieger Jahwe auf den Plan getreten war. Erst der Protestantismus greift wieder auf den Vater-Gott zurück,[1] er steht am Beginn einer gesellschaftlichen Epoche, die eine aktive Haltung der Massen zuläßt, im Gegensatz zur passiv-infantilen des Mittelalters.[2]

1) Luther persönlich ist charakterisiert durch seine ambivalente Einstellung zum Vater; die teils liebende, teils feindselige Auseinandersetzung mit ihm und Vaterfiguren macht den Kernpunkt seiner psychischen Situation aus.

2) Vgl. auch Frazer: Der Goldene Zweig. Leipzig 1928, S. 520 ff., und die mit unseren Ergebnissen verwandte Auffassung von A. J. Storfer: Marias jungfräuliche Mutterschaft. Berlin 1913.

Inhaltsverzeichnis



Zur Psychoanalyse der Religion

Sigm. Freud: Totem und Tabu. *In Ganzleinen M 7.—*

Sigm. Freud: Eine Teufelsneurose im 17. Jahrhundert. *Geheftet M 1.—*

Sigm. Freud: Die Zukunft einer Illusion. *Geheftet M 2.30, Ganzleinen M 3.60*

C. D. Daly: Hindumythologie und Kastrationskomplex. *Geheftet M 2.80, Ganzleinen M 4.20*

Erich Fromm: Die Entwicklung des Christusdogmas. *Geheftet M 3.—*

Ernest Jones: Zur Psychoanalyse der christlichen Religion. *Geheftet M 4.50, Ganzleinen M 6.—*

Georg Langer: Die jüdischen Gebetriemen. *Geheftet M 2.—*

Oskar Pfister: Religiosität und Hysterie. *Geheftet M 4.—, Leinen M 5.50*

Theodor Reik: Das Ritual. *Geheftet M 12.—, Ganzleinen M 14.—*

Theodor Reik: Der eigene und der fremde Gott. *Geheftet M 8.50, Ganzleinen M 10.50*

Theodor Reik: Gebetmantel und Gebetriemen der Juden. *Geheftet M 2.—*

Theodor Reik: Dogma und Zwangsidee. *Geheftet M 5.60, Ganzleinen M 7.—*

Géza Róheim: Mondmythologie und Mondreligion. *Geheftet M 3.60, Ganzleinen M 5.—*

Internationaler Psychoanalytischer Verlag

Wien I, In der Börse

ERICH FROMM · DIE ENTWICKLUNG DES CHRISTUSDOGMAS

Erich Fromm

Die Entwicklung des Christusdogmas

Eine psychoanalytische Studie zur sozialpsychologischen Funktion der Religion

Internationaler Psychoanalytischer Verlag
Wien